الاستصحاب

تقريراً الأبحاث

سماحة آية الله العظمى
السيد علي الحسيني السيستاني
دام ظله العالي

بقلم
السيد محمد علي الرباني





الاستصحاب

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى
السيد علي الحسيني السيستاني

دام ظله العالي

بقلم

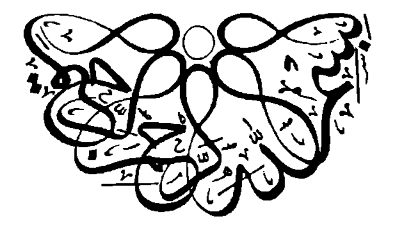
السيد محمد علي الرباني





البحرين، جدحفص، مجمع الهاشمي
موبايل: ٩٧٣-٣٦٦٧١١٣٥ / بريد إلكتروني: midadbh@gmail.com
المنامة، البحرين

الطبعة الأولى ـــ ٢٠١٦ - ١٤٣٧هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

و بعد، فهذا قبس من أبحاث في علم الأصول أملاها علينا عَلَم التحقيق والتدقيق، ذو الفكر الثاقب، سيدنا وأستاذنا، المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد السيستاني متع الله المسلمين بطول بقائه.

وقد وفقني الله تعالى للحضور بين يديه والاستفادة من نمير علومه وتدوين بعض من دروسه، وأملي أن أكون قد وفقت لنقل الصورة الصحيحة لما أملاه سيدنا الأستاذ مد ظله، فما فيها من محاسن فهو غيض من فيض المعرفة لدى سماحته، وما فيها من قصور ـ والكمال لله وحده ـ فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم.

وقد شرع دام ظله في بحث الاستصحاب من الدورة الثالثة ليلة الإثنين الخامس من شهر شعبان المعظم سنة ألف وأربعمائة وأربع للهجرة النبوية الشريفة، وقد فرغ منه ليلة السبت السادس من شهر شعبان المعظم سنة ألف وأربعمائة وخمس من الهجرة النبوية، في مائة وواحدة وثلاثين محاضرة.

وإني إذ أحمد الله سبحانه على توفيقه إياي في تخليد هذه الدروس القيمة للأجيال القادمة أسأله أن يطيل في عمر سيدنا الأستاذ ويبقيه ذخراً وملاذاً للإسلام والمسلمين، إنّه سميع مجيب.

محمد علي الربّاني

فصل

في تعريف الاستصحاب

إنّ المستفاد من كلمات الشيخ وصاحب الكفاية هو: الحكم ببقاء الشيء على ما كان اعتماداً على اليقين بالحالة السابقة.

فقد قال الشيخ في الرسائل: (وعند الأُصوليين عُرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان.

والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعلّيّته للحكم، فعلّة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله)[1].

ويظهر من كلمات الشيخ أنّ مرجع جميع التعاريف إلى ما ذكره.

وقال صاحب الكفاية: (ولا يخفى أنّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتّى، إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شُكَّ في بقائه، إمّا من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً، أو في الجملة،

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٩.

تعبّداً، أو للظنّ به الناشئ من ملاحظة ثبوته سابقاً، وإمّا من جهة دلالة النص، أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً)[1].

وروح الكلامين ـ كما ترى ـ واحد.

هذا وقد أورد على ما ذكرا:

بأنّ القول برجوع جميع التعاريف إلى مفهوم واحد غير صحيح[2]؛ إذ الأُصوليون مختلفون في مبنى حجيّة الاستصحاب، فإنّ بعضهم يرى الاستصحاب من قبيل الأمارات العقلائية، وبعضهم من قبيل الأُصول العملية.

والذين يرونه من قبيل الأمارات مختلفون أيضاً على مسلكين:

المسلك الأول: أنّه أمارة من باب خصوص الظنّ الشخصي، كما نسب الشيخ ذلك إلى شيخنا البهائي (ره)[3].

وذُكر أنّ شارح الدروس أيضاً يقول به[4]، بناءً على كون دليل الاستصحاب هو بناء العقلاء، لا الأخبار.

ولا يستبعد استظهار ذلك من عبارة الذكرى[5] أيضاً.

واستظهر بعض آخر ذلك من عبارة شارح المختصر التي نقلها الشيخ وهي قوله: (وكلّما كان كذلك، فهو مظنون البقاء)[6].

---

(١) الكفاية: ٣٨٤.

(٢) السيد الخوئي في مصباح الأصول ٢: ٣-٥ ومباني الاستنباط ٤: ٥-٦، السيد الخميني في الاستصحاب: ١-٤.

(٣) الحبل المتين: ٣٧.

(٤) مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٤٢.

(٥) ذكرى الشيعة ٢: ٢٠٧.

(٦) شرح مختصر الأصول للعضدي ٢: ٤٥٣، وحكاه في فرائد الأصول ٣: ١١.

فإذا كان الظنّ الشخصي الناشئ من اليقين السابق هو الأمارة، فلا بدّ وأن يُعرّف الاستصحاب بأنّه الظنّ الناشئ من اليقين السابق، ولا يمكن تعريفه بـ (الحكم ببقاء ما كان على ما كان)، أو (إبقاء ما كان).

المسلك الثاني: أنه أمارة من باب إفادته للظن النوعي.

والموجب للمظنّة نوعاً كون الشيء يقيني الحدوث سابقاً، ومشكوك البقاء لاحقاً.

وعلى هذا المسلك لا بدّ وأن يُعرّف الاستصحاب بأنه: كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوكاً في الآن اللاحق[1].

والذين يرونه من قبيل الأصول العملية فيكون اعتمادهم في حجيته على الأخبار.

وقد قيل: إنّه لا بدّ وأن يُعرّف بـ (أنّه الحكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك من حيث الجري العملي)[2]، لا (الحكم ببقاء ما كان)؛ لأنّ هذا هو المستفاد من الأخبار.

وخلاصة الإشكال: أنّ حقيقة الاستصحاب تختلف باختلاف المباني، ولا يمكن إرجاع بعض التعاريف إلى بعض.

وفيه: أنّ الصحيح هو ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني، وإلّا لزم عقد مسائل ثلاث:

إحداها: أنّ الاستصحاب بمعنى الظنّ الشخصي حجّة أم لا؟

ثانيها: أنّ الاستصحاب بمعنى الظنّ النوعي حجّة أم لا؟

ثالثها: أنّ الشارع هل حكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشكّ من حيث الجري العملي أو لا؟

---

(١) القوانين المحكمة في الأصول ٣ : ١٢٢.

(٢) وهو مختار الميرزا النائيني كما حكاه في أجود التقريرات ٤ : ٧، والسيد الخوئي في مصباح الاصول ٢ : ٥ .

والحال أنّ المستشكل لم يفعل ذلك.

فالصحيح هو ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني، ولتوضيح ذلك نقول: إنّه قد ذُكر أنّ التصديق عبارة عن الإذعان بوقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو متضمن للحكم والإذعان النفسي بأحد الأمرين.

وهذا الحكم تارة يكون على نحو الجزم، وتارة لا على نحو الجزم.

فإن كان على نحو الجزم، فهو خارج عن محل البحث.

وإن كان لا على نحو الجزم، بل كان من باب المظنّة:

فهو تارة يكون ظناً شخصياً إدراكياً ببقاء الشيء الحادث سابقاً الحاصل من ملاحظة الاحتمالات، كما إذا لاحظ مقتضيات بقائه وموانع بقائه، وبعد محاسبتها كانت احتمالات البقاء أرجح من احتمالات الانتفاء، فهنا يحكم ظنّاً بوقوع النسبة، أو لا وقوعها.

وفيما نحن فيه يحكم ظنّاً بالبقاء على ما كان اعتماداً على اليقين السابق، فالحكم حكم ظنّي.

ومن المعلوم أنّ الظنّ الشخصي قد يكون حجّة كما في موارد الظنّ بدخول الوقت، والظنّ في عدد الركعات، وقد لا يكون الظن الشخصي حجة.

ومعلوم أيضاً أنّ الحكم بالبقاء منتسب إلى الشخص، وأنّه هو من يستصحب.

فبناءً على الظنّ الشخصي في الاستصحاب يسأل بأنّ الحكم بالبقاء على النحو الخاص حجّة أم لا؟

وأخرى لا يكون من الظن الشخصي، وقد ذهب الشيخ إلى أنّ الظنّ الشخصي ليس بحجّة، وهو المستظهر من كلمات القدماء ـ كما ذكر الشيخ ـ الذين لا يرون حجية الاستصحاب من باب الأخبار، بل عُدّ عندهم من سنخ الأدلّة العقلية الظنيّة، فالتعريف أيضاً صادق؛ إذ ليس مرادنا من الظن النوعي حصول الظنّ للنوع ـ وإنّما عبّر بالظنّ النوعي، في مقابل من يعتبر فيه الظنّ الشخصي ـ بل المراد من الظن

النوعي: الاعتقاد غير المعتمد على الدليل والبرهان، أي: أنّه الاعتقاد الناشئ من الإحساسات والمشاعر، كما في الآيات المباركات حيث إنّ المراد من الظنّ في القرآن الكريم هو ما ذكرنا، لا الاعتقاد الراجح.

فمن الممكن أن يكون الحكم بالبقاء معتمداً على الإدراك الإحساسي، بأن يرى الإنسان الأمور كما رآها سابقاً، لا بملاحظة الاحتمال، بل بتأثّر إحساسي، فيكون الحكم معتمداً على الظنّ.

وفيما نحن فيه إنّما هو بلحاظ أنّ الإنسان يتأثر بما رآه في حالة، ويحكم في نفسه بأنّ الشيء على تلك الحالة بعد مضي مدة، فإنّه إذا رأى شخصاً في صحّة جيدة، ثمّ لم يره، فإنّه كلّما يتذكّره يحكم في نفسه بأنّه في صحّة جيدة؛ تأثراً بما رآه.

فعلى ذلك يكون حكماً بالبقاء، وقابلاً للاتصاف بالحجيّة، ويكون منتسباً إلى المكلّف، فإنّه يراه على ما كان.

وإن اعتمدنا في حجيّة الاستصحاب على الأخبار، وقلنا: إنّ مفادها التوسعة في الكاشف، وأنّ الكشف بالنسبة إلى الحدوث هو كشف بالنسبة إلى البقاء، فإن كانت الأخبار إمضاء لبناء العقلاء يكون التعريف صادقاً أيضاً؛ إذ لا يمكن إنكار ارتكازيّته، وأنّ العقلاء يحكمون به، فالمرتكز حجة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الأخبار فيها حيثية التأسيس، لا الإمضاء، فالأمر كالسابق أيضاً، وهو حكم المكلّف بإبقاء ما كان على ما كان.

توضيحه: أنّه إن أنكرنا بناء العقلاء وجريهم العملي على وفق الاستصحاب ـ كما أنكره صاحب الكفاية وغيره ـ فلا يمكن إنكار ارتكازيّة هذا القانون؛ ولذا ترى أنّ صاحب الكفاية مع أنّه أنكر بناء العقلاء، التزم بأنّ قانون (لا تنقض اليقين بالشك)

قانون ارتكازي، فقد قال: (وهو اندراج اليقين والشكّ في مورد السؤال في القضيّة الكليّة الارتكازيّة الغير المختصّة بباب دون باب)[1].

وإنّما ذكرنا ذلك من أجل أن يعلم أنّ الأحكام العقلائية ذات مرتبتين:

فتارة لا يصل الحكم إلى المرحلة القانونيّة، فحكم الشارع هنا على وفقه يكون تأسيسياً.

ومرادنا من أنّه لا يصل إلى المرحلة القانونيّة: أنّه يحكم به العقلاء، إلّا أنّه لا يمكن الاحتجاج به.

وأخرى يكون واصلاً إلى المرحلة القانونيّة، أي مما يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض.

وقانون (لا تنقض اليقين بالشكّ) لا شكّ في ارتكازيّته، إلّا أنّ الكلام في أنّه واصل إلى الحدّ القانوني أم لا؟ وفي أنّ هذا الحكم حجّة أم لا؟

وذلك نظير البحث في حجّية مفهوم الشرط، فإنّ الشرط إمّا أن يكون له مفهوم، أو ليس له مفهوم.

فإن كان له مفهوم وله ظهور في الانتفاء عند الانتفاء فهو حجّة من باب حجيّة الظواهر.

وإن لم يكن له مفهوم، فما هو معنى البحث عن حجيّة مفهوم الشرط؟!

والجواب عن هذا السؤال: أنّ الشرط والوصف وأمثالها لها إشعار بالانتفاء عند الانتفاء بلا إشكال، وإنّما الكلام في أنّه هل وصل إلى المرحلة القانونية أو لا؟

ومقامنا من هذا القبيل.

فإن قلنا: بأنّ الأخبار تدلّ على حكم تأسيسي، فهذا لا ينافي أن يكون له حكم عقلائي، إلّا أنّه غير قانوني وغير قابل للاحتجاج، فيصحّ أن يقال: إنّ حكم العقلاء

---

(١) كفاية الأصول: ٣٨٩.

ببقاء ما كان على ما كان هل هو حجّة أو لا؟ يعني: أنّ الشارع هل أحيى هذا الحكم العقلائي الذي لم يصل إلى المرحلة القانونيّة أو لا؟

وعلى ذلك فالكشف بالحدوث كشف بالبقاء عند العقلاء إلّا أنّه لم يصل إلى الدرجة القانونية، والشارع بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» قد جعله قانوناً، ويكون هذا تأسيساً من الشارع.

وعليه فالاستصحاب يكون حكماً من المكلّف، وقد جعله الشارع حجّة، ويكون المكلّف هو المستصحب.

والشاهد على أنّ المكلّف هو الذي يستصحب أنّ الخطاب قد توجّه إلى المكلّف في الروايات: (إيّاك أن تنقض اليقين بالشك)[1]، ومعنى ذلك: أُحكم بالبقاء.

وهذه التعابير موجودة عند من لا يرى حجّيّته من باب الأخبار، بل من لا يعتقد بالأخبار أيضاً، فإنّ الشهيد ذكر هذا التعبير في الذكرى وهو من الذين لا يرون حجّية الاستصحاب من باب الأخبار، وإنّ أوّل من قال بحجّيته من باب الأخبار والد الشيخ البهائي في العقد الطهماسبية، والشهيد متقدّم عليه بما يقارب مائة سنة، ففي الذكرى: «السادسة: لو شكّ في الطهارة بعد يقين الحدث تطهر، وبالعكس لا يلتفت؛ لأنّ اليقين لا يرفعه الشكّ»[2]، فهو كما ترى يرى اليقين موجوداً.

وبالجملة: أنّ الاستصحاب يتسب إلى المكلّف، وأنّ اليقين السابق لا ينقض بالشكّ.

وأمّا إذا كانت حجّيّته من باب الأخبار، فمفادها التوسعة في المنكشف، وأنّ الاستصحاب أصل عملي ـ وهذا هو مسلك الشيخ ـ ومرجع قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشكّ » إلى أنّ الشيء الذي كان سابقاً هو باق عملاً.

---

(١) لم أقف في أخبار الاستصحاب على لفظ «إياك» و إنما الوارد في مضمرة زرارة الأولى «و لا ينقض اليقين أبداً بالشك» و في الثانية «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

(٢) ذكرى الشيعة ٢ : ٢٠٤ .

وهذا المسلك، وإن كان خلاف الظاهر ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ إلّا أنّه يعرف من قوله ﷺ أنّ هذا مسبوق بحكم عقلائي، وأنّ العقلاء يرون المتيقن باقياً؛ ولـذا يقـال لهم: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، فعليه يكون التعريف أيضاً صادقاً؛ إذ العقـلاء يـرون المتيقن السابق باقياً، ويحكمون ببقائه، والاستصحاب منتسب إلى المكلّف، والـشارع قد جعل ما يحكم به العـقلاء ـ وهو الاستصحاب ـ حجّةً.

فما ذكره الشيخ قدس سرّه من: (أنّ مرجع جميـع التعـاريف إلى تعريـف واحـد، وهو الحكم ببقاء ما كان) صحيح، حتى فيما إذا اعتمدنا في حجيّته على الأخبار.

اعتراضات المحقق النائيني على الشيخ

وقد اعترض المحقق النائيني على الشـيخ بعـدة اعتراضـات، لا سيّما في الـدورة الثانية، وقد تصدّى للجواب جماعة منهم المحقق العراقي والشيخ محمد رضا المظفر.

الاعتراض الأوّل: ما ذكر في أجود التقريرات، وهو قوله: (وأمّا ما جعله أخـصر التعاريف وأسدّها ـ وهو إبقاء ما كان ـ فهو وإن كان أخصرهـا إلّا أنّه لـيس بسـديد؛ لأنّ ظاهر الإبقاء أنّه فعل اختياري للمكلّف، ومن الواضح أنّ الاستصـحاب حكـم شرعي أجنبي عن فعل المكلّف بالكليّة)(١).

وقد عرفت مما ذكرنا أنّ الاستصحاب هو فعل المكّلف، مضافاً إلى أنّ هذا خلاف استعمالات الفقهاء، فإنّهم يقولون: (نستصحب كذا) أو (أستصـحب) وأمثـال هـذه المشتقات، وخلاف ظاهر الروايات أيضاً كقوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر»، فإنّه لو لم يكن عملاً من أعمال المكلّف لم يتوجّه إليه الخطاب بقوله: (لا تنقض وانقض).

وعرفت أيضاً أنّه ليس أجنبيّاً عن فعل المكلّـف، فـإنّ فعـل المكلّـف هـو العمـل الجوانحي والحكم بالبقاء ظنّاً، أو من بـاب الوظـائف العمليـة التـي يجعلهـا العقـلاء

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٤٣.

لأنفسهم، ومن المعلوم أنّ بين الحكم الشرعي وعمل المكّلف ترابطاً، فإنّه يجعل الحجيّة لحكمهم ببقاء ما كان، أو بمعنى ما يكون حجّة عندهم من الحكم بالبقاء.

الاعتراض الثاني: (ولو سلّمنا أنّ الإبقاء عبارة عن حكم الشارع بالبقاء، لا فعل المكلّف، لكن ظاهره هو حكم الشارع ببقاء نفس ما كان، وهذا أيضاً أجنبي عن الاستصحاب)[1].

وهذا التنازل في غير محلّه، فإنّ الشيخ قدّس سرّه لا يقول بأنّ الاستصحاب عبارة عن حكم الشارع بالبقاء.

ثمَّ قال: (لأنّ الحكم الشرعي في باب الاستصحاب متعلّق ببقاء الإحراز السابق وعدم نقضه من حيث الجري العملي على ما هو مقتضى كونه أصلاً عملياً)[2].

وما ذكره لو تمّ إنّما يتمّ على مسلكه، وهو التوسعة في الكشف، لا على مسلك الشيخ وهو التوسعة في المنكشف، مضافاً إلى أنّ في العبارة مسامحة واضحة؛ إذ ليس الحكم الشرعي هو بقاء الإحراز السابق، بل توسعة في الإحراز السابق.

الاعتراض الثالث: (أنّ الاستصحاب إلى زمان والد الشيخ البهائي قدّس سرّه كان معدوداً من جملة الأمارات الكاشفة عن الواقع، وعليه فتعريفه بكون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق من أحسن التعريفات؛ إذ ما هو موجب للظنّ بالبقاء وكاشف عنه هو ذلك.

ولا يرد عليه ما أورده شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) من أنّه مورد للاستصحاب لا نفسه؛ ضرورة أنّه بناءً على أماريته ليس هناك ما يكون كاشفاً عن الواقع غير ذلك)[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

والجواب عن ذلك: أنّه ليس لازم القول بالأمارية أنّ الاستصحاب كونه حكماً أو وصفاً يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فإنّ الظنّ يصدق عليه الأمارة، كما ذكر الشيخ محمّد رضا المظفر في المجلد الثاني من أصول الفقه، فهو يقول: (أنّه كثيراً ما يجري على ألسنة الأُصوليين إطلاق كلمة الأمارة على معنى ما تؤديه كلمة الظنّ ويقصدون من الظن: الظن المعتبر، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجّة.

ويوهم ذلك أنّ الأمارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحداً، مع أنّهما ليسا كذلك. وفي الحقيقة، إنّ هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال، لا أنّه وضع آخر لكلمة الأمارة)[1] إلى آخره.

وعلى هذا فمن الممكن أن يكون مراد القدماء من الأمارة: الظنّ المعتبر.

مضافاً إلى أنّ هذا التعريف الذي ذكره المحقق النائيني ووصفه بأحسن التعريفات إذا كان المراد من الكون فيه: الاستصحاب، فكيف يمكن للمكلّف أن ينسبه إلى نفسه.

وأزيد من ذلك كلّه أنّه حيث ذهب إلى أنّ الاستصحاب هو حكم الشارع بالبقاء، فلا يكون مجال للبحث عن حجيّة ما حكم الشارع به، ولذا ذكر أنّ البحث عن حجيّة الاستصحاب معناه أنّ الحجّة هل هي موجودة بوجود هذا أو لا؟

وهذا الكلام متّخذ من الفلاسفة ـ كما هو مذكور في أول الأسفار ـ من جعل الوجود موضوعاً كما في (الجوهر موجود)، ومعناه: أنّ الوجود هل يكون بهذا الحدّ أو لا، كما نقول: إنّ مفهوم الشرط هل هو حجّة أو لا؟ معناه: أنّ مفهوم الشرط موجود أم لا؟ يعني إذا كان موجوداً فهو حجّة.

---

(١) أصول الفقه ٢ : ١٥-١٦ .

ثمّ التفت إلى أنّ هذا لا يمكن القول به في المقام؛ إذ المفروض في المقام أنّ الاستصحاب حكم شرعي، والحكم الشرعي بما أنّه لا ينفكّ عن الحجيّة فلا مجال للقول بأنّه هل هو موجود أو لا؟

نعم يمكن ذلك فيما إذا كان قابلاً للانفكاك عن الحجّية، فقد قال في أجود التقريرات: (وهذا بخلاف البحث عن الحجّية في الأصول العملية، فإنّ الحجّيّة فيها عين التعبّد الشرعي، وغير قابل للتفكيك عنه ولو عقلاً)[1]

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ البحث عن حجّية المفهوم معناه أنّ الإشعار الذي فيه للانتفاء عند الانتفاء هل وصل إلى المرحلة القانونية بحيث يمكن أن يحتجّ به أو لا؟ لا أنّ الشرط هل له مفهوم أو لا؟

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٤٢.

فصل

في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وبينه وبين قاعدة المقتضي والمانع.

وقد ظهر مما تقدم أنّ الاستصحاب متقوّم باليقين والشكّ، وهنا قاعدتان أُخريان متقومتان باليقين والشكّ أيضاً بخلاف سائر القواعد، وهما قاعدة اليقين التي قد يعبّر عنها بالشكّ الساري وقاعدة المقتضي والمانع.

وربما تكون نتيجة هذه الثلاثة واحدة، كما أنّه قد تكون نتيجة قاعدة اليقين والاستصحاب واحدة، وقد تكون نتيجة قاعدة المقتضي والمانع والاستصحاب واحدة، وقد تكون نتيجة القاعدتين واحدة.

وهذا التشارك في التقوم باليقين والشك، والتوافق في الجملة من حيث الأثر قد أوجب لزوم امتياز كلّ واحد عن الآخر من حيث الذات واختلاف كلّ واحد من حيث الأثر، فهنا جهتان.

والسرّ في تفكيك كلّ واحد عن الآخر من حيث الذات والأثر والاهتمام بذلك، إنّما هو من أجل استدلال بعض بأدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين، أو لقاعدة المقتضي والمانع، وهذا الأمر يقتضي أن نميّز بين كلّ واحد منها حتى تكون الاستدلالات استدلالاً للمدعّى وهو الاستصحاب؛ فإنّ المقصود إنّما هو حجّيّة الاستصحاب.

والأدلّة لحجيّة الاستصحاب كما ستأتي عديدة، وقد وقع النزاع في كثير منها، فإنّ منها بناء العقلاء، والقائلون بقاعدة المقتضي والمانع يعتقدون بأنّ بناء العقلاء على الجري على وفق قاعدة المقتضي والمانع، يعني أنّه إذا أحرز المقتضي لا يعتنون بوجود المانع والرافع والدافع.

ومنها الروايات العامّة، مثل قوله عليه السلام: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»[1]، فإنّه بها أنّ اليقين والشكّ اللذين يتقوّمان بهما كلّ واحد منهما موجود، فقد قيل إنّ اليقين بالشيء الذي له قابلية البقاء لا تنقضه بالشك في رافعه.

ومن الروايات العامّة التي وقع النزاع في أنّها هل هي دليل للاستصحاب أو لقاعدة اليقين كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه»[2]، بل ذهب بعض إلى أنّ هذه الروايات تدلّ على الجامع بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.

ومنها استقراء فتاوى العلماء، وهذا هو الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ للاستصحاب، فقد قال في الرسائل: (إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف ـ إلى أن قال ـ والإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد ـ كالمحقق البهبهاني[3] وصاحب الرياض[4] ـ: أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق)[5].

ومن عمدة الأدلة التي ذكرها المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية هي استقراء فتاوى العلماء، فقد قال في الفوائد: (والأولى التمسك بالاستقراء، ويقال: إنّ الفقهاء

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٦، وفيه : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

(٢) الإرشاد ١ : ٣٠٢.

(٣) الرسائل الأصولية : ٤٢٩ والفوائد الحائرية : ٢٧٧.

(٤) رياض المسائل (الطبعة الحجرية) ١ : ٤٤٠ و ٢ : ٤٤١.

(٥) فرائد الأصول ٣ : ٥٤-٥٥.

ربما يحكمون بحكم كلي بتتبع جزئيات كثيرة غاية الكثرة، إلى حد يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية)[١].

وفتاوى العلماء قد وقعت محلّ النزاع وأنّها هل كانت من باب قاعدة المقتضي والمانع أو من باب الاستصحاب، بل وقع النزاع في كلمات وفتاوى من يقول بالاستصحاب كالمحقق في المعارج[٢]، فإنّ الشيخ يقول: إنّ المحقق يقول بحجّية الاستصحاب إلّا أنّه في خصوص موارد الشكّ في المانع أو الرافع مع القطع بالمقتضي[٣].

وذهب بعض مخالفي الشيخ إلى أنّ كلامه مرتبط بقاعدة المقتضي والمانع.

ولأجل ما ذكرنا من تقوّم القاعدتين باليقين والشكّ ـ كالاستصحاب ـ وتوافقهما في الجملة مع الاستصحاب، مضافاً إلى أنّه لا تذكر القاعدتان إلّا في مبحث الاستصحاب؛ وذلك لاشتراكهما في الأدلّة مع الاستصحاب، واختلاف القوم في الاستدلالات لا بدّ من تمييز كلّ منها حتى تكون على بيّنة وبصيرة من أنّ الأدلّة تدلّ على أي من القواعد.

فالبحث يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في اختلاف القواعد الثلاث من حيث الذات.

الجهة الثانية: في معرفة موارد توافقها من حيث الأثر وتخالفها في الجملة.

ولا بدّ من التذكر بأنّه لا يمكن البحث في هاتين الجهتين بحثاً دقيقاً.

والوجه في ذلك أنّ انطباع القائلين بالاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع شيء خاص، وعليه بنوا الفرق، إلّا أنّ القائلين بقاعدة المقتضي والمانع يذكرون معنى

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٧٧.

(٢) معارج الأصول: ٢٠٦-٢١٠.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٥٤.

آخر؛ فلذا لا نتمكن من البحث عن كلّ واحدة من هذه القواعد على نحو الدقّة في هذا المقام. وسيأتي القول الفصل إن شاء الله عند البحث عن القاعدتين.

الجهة الأولى:

وهي في الفرق بين هذه القواعد الثلاث بعد اشتراكها في تقوّمها باليقين والشكّ، فنقول:

إنّ اليقين والشكّ قد يكون متعلّقهما متحداً من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، وقد لا يكون كذلك.

فإن كان متعلّقهما متّحداً ـ حتى من حيث الزمان ـ فلا بدّ وأن يكون زمان نفس اليقين والشكّ مختلفاً، فإنّ الشيء لا يمكن أن يكون متعلّقاً لليقين والشكّ في زمان واحد، فإمّا يكون الشكّ سابقاً وإمّا اليقين.

فإن كان الشكّ سابقاً واليقين لاحقاً فلا بدّ من العمل بالوظيفة في كلتا الحالتين، فعند الشكّ يعمل بوظيفة الشاك، وعند اليقين يعمل بوظيفته، وليس هذا بقاعدة.

وأمّا إذا كان اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً ـ كما إذا تيقّن بطهارة شيء ثمّ شكّ على نحو الشكّ الساري في طهارته ـ فهذا هو قاعدة اليقين، فمتعلق اليقين والشك متحد في قاعدة اليقين مع سبق اليقين على الشك(١).

---

(١) وقد عدّ بعض قاعدة الفراغ من مصاديق هذه القاعدة، وذكروا أنّ المراد من الفراغ: الفراغ البنائي، يعني: في حال الفراغ كان قاطعاً بالصحة ثمّ يشكّ بنحو الشكّ الساري في صحة الصلاة، وهذا ما تناسبه بعض الروايات، كرواية محمّد بن مسلم والتي هي ضعيفة سنداً: «إن شكّ الرجل بعد ما صلّى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يُعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه حين يشك». [من لا يحضره الفقيه ١ : ٣٥٢، و فيه : ... أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك] وهذا ما ذهب إليه السيد الحكيم.

وذهب صاحب الجواهر إلى أنّ الفراغ أعمّ من البنائي والواقعي. [يلاحظ جواهر الكلام ١٢ : ٣٢٢]

وأمّا إذا كانت القضية المتيقنة والمشكوكة متحدة من جميع الجهات إلّا في الزمان، فإمّا أن تكون القضية المتيقنة متأخرة زماناً والمشكوكة سابقة، وإمّا بالعكس.

فإن كانت المتيقنة لاحقة والمشكوكة سابقة، فهذا ما يعبّر عنه بالاستصحاب القهقرائي، كما إذا علمنا أنّ هذا اللفظ مستعمل في هذا المعنى فعلاً ونشكّ في أنّه هل كان يستعمل في هذا المعنى في زمن النبي ﷺ أو لا؟

ذهب جماعة إليه، إلّا أنّهم لا يرونه حجّة مطلقاً، بل في خصوص تشخيص المعنى الأصلي للألفاظ.

ونحن قد ذكرنا في مبحث الألفاظ عند البحث عن التبادر أنّ هذا الاستصحاب ليس بحجّة، ولا بدّ من تحصيل العلم بأنّ هذا اللفظ كان مستعملاً في هذا المعنى بسبب الشواهد والقرائن.

وأمّا إذا كانت القضية المتيقنة سابقة والمشكوكة لاحقة، فهذا هو الاستصحاب الذي عرّف بأنّه إبقاء ما كان على ما كان. وهذا الاستصحاب له أقسام:

فإن كانت القضيتان في الماضي، أو كانت القضية المتيقنة في الماضي والمشكوكة في الحال، فهذا هو الاستصحاب المتعارف.

وإن كانت القضية المتيقنة حالية والمشكوكة استقبالية، أو كلتاهما استقباليتين، فهذا هو الاستصحاب الاستقبالي، كما إذا علم بأنّه فعلاً قادر وشكّ في أنّه هل تكون قدرته باقية فيما بعد أو لا؟ والبحث عنه سيأتي إن شاء الله في التنبيه الأول من تنبيهات الاستصحاب.

والمشهور ذهبوا إلى أنّ المراد من الفراغ: الفراغ الواقعي. [موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأصول) ٤٨ : ٣٣٤ و ٣٥٢]

والمقصود من ذكر ذلك هو أنّ قاعدة الفراغ ترتبط بمحلّ البحث مع الواسطة. (الاستاذ دام ظله)

وأمّا إذا لم تكونا متحدتين من جميع الجهات، أو لم تكونا متحدتين من جميع الجهات إلّا في الزمان، بل كان بينهما ترابط كما إذا تعلّق اليقين بالمقتضي[1]، وتعلّق الشكّ بالدافع أو الرافع أو المانع، فهذا يعبّر عنه بقاعدة المقتضي والمانع عند القائلين بها.

وأمّا مخالفوهم فإنّهم يقولون بأنّ قاعدة المقتضي والمانع هو القطع بجزء من العلّة التامّة، وهو المقتضي، والشكّ في الجزء الآخر وهو المانع، لكن القائلين بها يقولون إنّه ليس مرادنا من المقتضي والمانع: المقتضي والمانع الفلسفي، كالقطع بوجود النار والشكّ في الرطوبة.

وسيأتي البحث عن ذلك في دليل بناء العقلاء إن شاء الله.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية:

في توافق القواعد الثلاث وتخالفها من حيث الأثر، ومن المعلوم أنّ البحث في هذه الجهة مفيد عند البحث عن فتاوى القدماء، فإنّهم لم يذكروا دليلهم، ومن الممكن أن يدّعي القائلون بالاستصحاب أنّ فتاويهم كانت معتمدة على الاستصحاب، ويدّعي القائلون بقاعدة المقتضي والمانع أنّها مبتنية على هذه القاعدة.

فنقول: إنّه قد يتفق الاستصحاب وقاعدة اليقين في الأثر، كما إذا علم بعدالة (زيد) في يوم السبت، وشكّ في عروض الفسق عليه في يوم الأحد بنحو الشكّ الطارئ، ثمّ قطع بعدالته في يوم الإثنين، ثمّ شكّ في عدالته في يوم الإثنين أو يوم الثلاثاء على نحو الشكّ الساري، فهنا مقتضى القاعدة والاستصحاب هو البناء على عدالة (زيد)؛ إذ بناءً على قاعدة اليقين لا يجوز نقض اليقين في يوم الإثنين بالشكّ،

---

(١) والمقتضي يعني كون الشيء مقتضياً للوجود حدوثاً أو بقاءً أو مقتضياً للعدم حدوثاً أو بقاءً. (الاستاذ دام ظله)

وبناءً على الاستصحاب أيضاً لا يجوز؛ لأنّه في يوم السبت كان عالماً بعدالته والآن يشك، فلا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ، والمفروض أنّ القطع بالعدالة قد ارتفع بسبب الشكّ الساري.

وقد يتخالفان في الأثر، كما إذا علم بطهارة شيء وبطرو النجاسة عليه، ثمَّ شكّ في أنّ علمه بالنجاسة هل كان مطابقاً للواقع أو لا؟ فهنا الاستصحاب يقتضي الطهارة؛ إذ المفروض أنّ العلم الثاني ـ وهو العلم بطرو النجاسة ـ قد ارتفع بسبب الشكّ الساري، وأما قاعدة اليقين فهي تقتضي النجاسة؛ لأنّه كان عالماً بطرو النجاسة، ولا يمكن رفع اليد عنه بالشك الساري.

وأمّا بالنسبة إلى الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع، فأمثلة توافقهما من حيث الأثر كثيرة ـ لا سيما على مبنى الشيخ الذي يقول بحجّية الاستصحاب في خصوص موارد القطع بالمقتضي والشكّ في المانع ـ كما إذا علم بالطهارة وشكّ في الحدث، فالقائلون بالاستصحاب يقولون بها أنّه كان عالماً بالطهارة وشك في بقائها فلا بدّ من البناء على الطهارة. والقائلون بالقاعدة يقولون بالطهارة أيضاً، إلّا أنّه لا من هذا الباب، بل من باب أنّ الطهارة من الأُمور التي لولا الرافع لكانت باقية ولها اقتضاء البقاء، فلا يعتنى بالشكّ في المزيل.

وأمّا مثال تخالفهما فهو ما إذا شكّ في قابلية امرأة للنكاح من جهة الشكّ في كونها بنتاً أو أُختاً أو أُمّاً.

فالقائلون بالقاعدة يقولون بأنّ كلّ امرأة قابلة للنكاح، والمانع من النكاح مشكوك فيه فلا يعتنى به. ويقولون إنّ القائل بالاستصحاب لا يمكنه القول به، بل لا بدّ من استصحاب عدم الزوجية فيما إذا وقع مثل هذا العقد.

إلّا أنهم لم يتوجّهوا إلى أنّه يمكن أن يكون القائل بالاستصحاب من الذين يقولون بجواز استصحاب العدم الأزلي، فإنّها قبل وجودها لم تكن أُختاً.

وأمّا القاعدتان فمثال توافقهما ما إذا وقعت معاملة في حال عدم كونه عالماً بالعيب أو الغبن، ثمَّ شكّ في أنّ العيب أو الغبن هل كان موجوداً أو لا؟ وطبعاً يشكّ في لزوم المعاملة وعدمه، فقاعدة المقتضي والمانع تقتضي اللزوم؛ إذ القائلون بها يقولون إنّ طبع البيع يقتضي اللزوم، والغبن والعيب مانع عن اللزوم، وهو مشكوك فيه فلا يعتنى به. وقاعدة اليقين أيضاً تقتضي اللزوم؛ إذ كان قاطعاً بعدم الغبن أو العيب، ويشكّ في أنّه هل كان يقينه على خلاف الواقع أو لا؟ فلا يعتني بشكّه.

ومثال تخالفهما ما إذا توضأ ثمَّ قطع بحصول الحدث، ثمَّ شكّ في الحدث على نحو الشكّ الساري، فقاعدة المقتضي تقتضي الطهارة؛ لأنّ الوضوء له قابلية البقاء. والمفروض أنّ العلم الثاني قد ارتفع بسبب الشكّ الساري، فنشك في ارتفاع الوضوء، والأصل بقاؤه. ومقتضى قاعدة اليقين هو عدم الطهارة؛ لأنّه لا يرتفع اليقين بالشكّ الساري.

فصل

في أدلة الاستصحاب

إنّ البحث في أدلّة الاستصحاب يقع في مقامين:

المقام الأول: في أدلّة حجّية الاستصحاب

الدليل الأول: الإجماع

وقد ذكر الشيخ في الرسائل عبارة العلامة في المبادئ: (الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم على ما كان أوّلاً، ولو لا القول بالاستصحاب لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح)[1].

وظاهر العبارة عدم اختصاص الحكم بالبقاء بالإمامية.

والمراد من الإجماع هنا إما الإجماع القولي أو العملي.

أمّا الإجماع القولي فهو بمعنى: أنّ كلّ من تعرّض للاستصحاب قال بحجّيته.

وأمّا الإجماع العملي فهو بمعنى: أنّ الفقهاء يحكمون في المسائل الشرعية على وفق الاستصحاب.

ولعلّ الظاهر من عبارته هو الثاني؛ لأنّه قال: (لإجماع الفقهاء...).

وأمّا الإجماع القولي فغير ثابت؛ إذ العامّة ـ كما في إرشاد الفحول ـ (اختلفوا هل هو حجّة عند عدم الدليل؟ على أقوال:

الأوّل: أنّه حجّة، وبه قالت الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية ـ أتباع داود الظاهري ـ سواء كان في النفي أو الإثبات، حكاه ابن الحاجب عن الأكثرين.

---

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ٢٥٠.

الثاني: أنّه ليس بحجّة، وإليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلّمين كأبي الحسين البصري، قالوا: لأنّ الثبوت في الزمان الأوّل يفتقر إلى الدليل فكذلك في الزمان الثاني)[1] الى آخره.

و في موسوعة الفقه الإسلامي[2] ما هو شبيه بهذه العبارة. و هكذا في غيرهما من المصادر.

والأقوال في المسألة متعدّدة، ولا تنحصر بهذين القولين.

والخاصة أيضاً اختلفوا في حجّيته، فقد ذكر السيد البروجردي (ره) في مجلس بحثه أنّ الاستصحاب ليس من الأمور المسلّمة عند القدماء، إذ أنّ الشيخ المفيد (ره) كان قائلاً بحجّية الاستصحاب، كما في المعارج[3]، ومختصر التذكرة الذي هو موجود في كنز الفوائد للكراجكي، إلا أنّ السيد المرتضى قد أنكر حجّيته كما في أواخر كتابه الذريعة، والشيخ الطوسي قد تردّد فيه في أوّل عبارته إلّا أنّه أنكر حجّيته في آخر العبارة حيث قال: (و لي في ذلك نظر).

وخلاصة الكلام: أنّ السيد البروجردي (ره) كان يقول بأنّ هؤلاء هم الأوائل الذين دوّنوا أصول الإمامية، وهم بين من يقول بحجّيته ومن ينكر ذلك ومن هو متردّد.

ثمّ وقع محلّ البحث بين علماء الإمامية، وهم بين ناف ومثبت ومفصّل إلى زمان الشيخ الأنصاري، وقد ألّف الشيخ رسالة في حجّيته فأصبح من بعده من الأُصول المسلّمة. هذا ملخّص ما أفاده[4].

---

(١) إرشاد الفحول: ٢٣٧.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي ٧: ٦٣.

(٣) المعارج: ٨٩.

(٤) ولا بدّ من التنبيه على أنّ كتباً قد دوّنت في الأُصول قبل هؤلاء، فإنّ لابن الجنيد كتباً متعددة في الأُصول، وكذا لغيره، وليس المشايخ الثلاثة من أوائل من دوّن في الأُصول. (الاستاذ دام ظله)

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن ادّعاء الإجماع القولي، ولا سيما من القدماء.

وعلى فرض التسليم يكون الإجماع مدركياً ومستندهم أحد الوجوه الآتية، وعمدتها بناء العقلاء والروايات، فلا يمكن الاعتماد على هذا النقل إن كان المراد منه الإجماع القولي.

والسيد المرتضى ـ الذي أنكر حجّية الاستصحاب ـ من متكلّمي الشيعة، وقد نقل عن أكثر متكلّمي العامّة ذلك أيضاً.

وقد ذكرنا في أول بحث الأُصول أنّ بين الأُصول وعلم الكلام ترابطاً خاصاً؛ فإنّ أغلب المؤلّفين في الأُصول هم من المتكلّمين وهم كانوا ينظرون إلى المسائل بالمنظار الكلامي.

والاستصحاب بما أنّه حجّة من باب بناء العقلاء ومرتبط بالظنّ الإحساسي ـ كما أشرنا إليه، وسيأتي تفصيله إن شاء الله ـ فلا يمكن للمتكلّم الإذعان به؛ وذلك لأنّ هذا الاستدلال لحجّية الاستصحاب لا يتوافق مع استدلالات المتكلم لمطالبه في علم الكلام، ومع تلك الوسائل الفكرية التي لديه لا يمكنه أن يذعن بحجّية الاستصحاب.

وذهاب جماعة من الفقهاء الذين لم يقعوا تحت تأثير استدلالات المتكلّمين إلى حجّية الاستصحاب يكون مؤيداً لبناء العقلاء.

وإن كان المراد من الإجماع: الإجماع العملي للفقهاء، بمعنى: أنّهم في المسائل الشرعية يحكمون بالبقاء، فيستكشف من فتاواهم أنّهم كانوا يقولون بحجّية الاستصحاب ولو ارتكازاً.

وهذا الإجماع وإن أمكن ادّعاؤه، إلّا أنّ حكمهم بالبقاء مبهم، ولا يعرف هل أنّ حكمهم بالبقاء كان من أجل الاستصحاب أو من أجل قاعدة المقتضي والمانع.

وعلى فرض كونه من أجل الاستصحاب فلا يمكن تحديد حدود الاستصحاب باستقراء فتاواهم، ولذا نرى أنّ الشيخ الأنصاري قد تمسّك لخصوص مدّعاه ـ وهو

حجّية الاستصحاب في موارد الشكّ في المانع مع إحراز المقتضي ـ بالإجماع وأنّ هذا هو مورد الإجماع لا غيره، ومن الممكن أن تكون هنا خصوصية أخرى.

وعلى كلّ حال لا يمكن أن تكون فتاوى العلماء هي المستند، نعم تكون مؤيدة لبناء العقلاء، وللكبرى الكلّيّة من الروايات إن استفدناها.

الدليل الثاني: الغلبة

وهو: أنّ أغلب الأشياء التي كانت موجودة في حال وجود القضية المتيقنة باقية فعلاً، والظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب، فما شُكّ في بقائه يكون مظنون البقاء.

وهذا الدليل مشتمل على كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى ـ وهي حجّية المظنّة ـ فقد ذكرنا في مبحث الظنّ أنّه ليس بحجّة.

وأمّا الصغرى فهي مرتبطة بادّعاء الظنّ الشخصي بالبقاء من ناحية غلبة البقاء، وإنما نهتم بالصغرى من جهة ذهاب بعض إلى حجّية الاستصحاب لأجل الظن الشخصي كالشيخ البهائي وغيره على ما ذكره الشيخ الأنصاري، بل ربّما استظهر ذلك بعض من عبارة الذكرى.

فلا بدّ وأن نرى أنّ قانون الغلبة هل هو صحيح أو لا؟

فإن كان صحيحاً ويحصّل الظنّ، فلعلّ مورد بناء العقلاء هو الظنّ الشخصي الإدراكي.

وأمّا إذا لم يتم، بمعنى أنّ قانون الغلبة لم يكن صحيحاً، أو كان صحيحاً ولم يوجب الظنّ، فلا يمكن تحديد بناء العقلاء بموارد الظنّ الإدراكي.

فالبحث يكون في مقامين:

المقام الأول: في صحّة قانون الغلبة وعدم صحته.

فنقول: إنّ الغلبة موجبة للمظنّة في موردين:

المورد الأوّل: موارد العلم الإجمالي، كما إذا كان هناك كلي وكانت أفراد كثيرة منه موصوفةً بصفة، وباقي الأفراد كانت فاقدة لهذه الصفة، وعلمنا بأنّ أفراد هذا الكلّي لا تخرج عن هذين القسمين، فطبعاً كلّ فرد نشير إليه يكون ملحقاً بالغالب.

فإذا علمنا بعدالة تسعين من هذه المائة، وعلمنا بعدم عدالة عشرة منهم، ففي كلّ واحد نحتمل تسعين في المائة عدالته وعشرة في المائة عدم عدالته، فالغلبة موجبة للظنّ في موارد العلم الإجمالي، وهذا واضح.

المورد الثاني: في المشكوكات المتساوية في وجدان الصفة وفقدانها، وبعد التفتيش عن هذه المشكوكات عشوائياً تبين أنّ أكثرها واجدة للصفة، فمن باب المثال إذا علمنا بأنّ خريجي هذه الجامعة الذين حصلوا على الشهادة، لعلّهم حصلوا عليها بالروابط لا بالضوابط، ففي كلّ واحد منهم احتمال أن يكون حصوله على الشهادة بالضوابط مساوياً لاحتمال أن يكون حصل عليها بالروابط، فإذا أفرزنا أكثرهم عشوائياً ورأينا أنّ الأكثر منهم إنّما حصلوا على الشهادة بالضوابط، فيحصل الظنّ بأنّ البقية أيضاً حصلوا على الشهادة بالضوابط.

المقام الثاني: وهو أنّ غلبة البقاء هل تقتضي الظنّ به.

ويمكن بيان ذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أنّ الموجودات التي كانت موجودة في حال وجود هذا الشيء أغلبها باقية، فيلحق المشكوك بالأغلب، فإذا شككنا في وجود زيد ورأينا أنّ أغلب الموجودات التي كانت موجودة عند وجود زيد باقية، فيحكم ببقاء زيد من باب أنّ الظن يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

التقريب الثاني: أنّ الأشياء التي كانت متيقنة عند وجود زيد ومشكوك بقاؤها، ورأينا بعد التفحص أنّ أكثرها باقية نحكم ببقاء زيد.

أمّا التقريب الأول: فيمكن أن يناقش فيه:

أولاً: بأنّ بقاء الأشياء على أوصافها أمرٌ غير واضح؛ إذ العالم دائماً في تحوّل وتغيّر.

وثانياً: على فرض التسليم، فهذا لا يوجب الإلحاق؛ إذ ليس المورد من موارد العلم الإجمالي، كما أنّه ليس من موارد المشكوكات المتساوية؛ إذ المفروض أنّ تمام الموجودات في ذلك الوقت متيقنة، والآن أكثرها أيضاً متيقنة البقاء، فهذا لا يوجب أن يحكم في الباقي بالبقاء.

وثالثاً: على فرض التسليم فربّما لا يكون المشكوك فيه من قبيل ما تيقن ببقائه.

ولعلّ مقصود الشيخ من العبارة الآتية ما ذكرناه حيث قال: (**وثانياً**: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابط بينهما، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع ـ كما لا يخفى ـ بل البقاء في كلّ واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك في مناط البقاء)[1].

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا أجاب به المحقق الأصفهاني[2] عن الشيخ.

وأمّا التقريب الثاني: فإنّه وإن كان يدخل المقام في المورد الثاني من موارد الإلحاق، إلّا أنّه يعتبر أن تكون درجات الشكّ في الجميع متساوية.

وأمّا إذا كان بعضها مظنون البقاء أو مطمأن البقاء قبل الفحص فلا يدخل في المورد الثاني.

وعلى فرض تساوي درجات الشكّ فالاستصحاب يكون مبتنياً على الفحص.

والمقصود من إطالة الكلام أنّه لا يمكن أن يكون مدرك الاستصحاب أو مورد الاستصحاب الظنّ الشخصي.

---

(١) فرائد الأصول ٣ : ٨٩ .

(٢) نهاية الدراية ٣ : ٣٨.

الدليل الثالث: بناء العقلاء

وهو بناء العقلاء على الحكم ببقاء ما كان على ما كان معتمداً على اليقين السابق بضميمة عدم ثبوت الردع من الشارع، كما هو الحال في سائر موارد بناء العقلاء، فإنّه لا بدّ في حجّية بناء العقلاء من عدم ثبوت الردع، فلا بدّ من البحث في كلا الأمرين؛ إذ كلا الأمرين قد وقعا مورد الاعتراض.

الأمر الأول: في ثبوت بناء العقلاء

وهذا الدليل يمكن عدّه من الواضحات في الجملة؛ وذلك لأنّنا حينما نراجع العقلاء في شؤونهم الفردية وتعاملهم مع الآخرين، وفي الحكم بين الناس، نراهم معتمدين على الاستصحاب، فإنّ كثيراً من الشؤون الفردية محتاجة إلى إحراز الحياة والصحة، وبقاء شؤونه الحالية، وبقاء قدرته على ذلك العمل، ولا يمكن إحراز هذه الأمور إلّا بالاستصحاب بالتوضيح الآتي.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى ارتباطاته مع الآخرين؛ فإنّه يرى صديقه السابق صديقاً الآن، مع أنّه يحتمل تبدل صديقه بالعدو، وذلك لكثرة تبدل الأصدقاء بالأعداء، وكذا من كان عدواً له يراه الآن عدواً مع احتمال تبدّله بالصديق، مع أنّه ربّما ينقلب العدو صديقاً.

وكذا في الارتباطات التي هي أدقّ من هذه الارتباطات، نظير ما إذا كان بينه وبين جماعة تشارك في منظمة اجتماعية، أو سياسية، وكان يذكر لهم الأسرار الحزبية، ويذكر الآخرون له الأسرار، فتراهم هكذا دائماً، مع أنّه كثيراً ما يتطور وينقلب الحال، فلعلّه أو لعلّ بعضهم رجع عمّا كان عليه من الفكرة السياسية، ومع ذلك يستمرون في عملهم ومشاوراتهم، وليس هذا إلّا من جهة الحكم بالبقاء.

والأمثلة على ذلك كثيرة، فبمراجعة العقلاء بأجمعهم ترى الجميع يحكمون بالبقاء، وإلّا لم يستقر حجر على حجر، فإنّنا نرى الحكومات تحوّل بعض الأمور لبعض الأشخاص، اعتماداً على حالاته السابقة، ما لم تكن أمارة على التبدّل والتغيّر.

وكذا في الأمور المالية، فإنّهم يعتمدون على وكلائهم مع بُعدهم عنهم وبعد العهد بهم ما لم ينكشف الخلاف وأنّه ليس بأمين. وإرسال الأموال والأمتعة إليهم مع أنّه من المحتمل موتهم أو عدم قدرتهم على العمل فعلاً.

وكذا الأمر في القضاء والحكم بين الناس، بلا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم، فترى أنّهم يميزون بين المنكر والمدّعي بكون قوله على وفق الأصل أو خلاف الأصل، ويحكمون لمن له ورقة قانونية تدلّ على مالكيته لذلك الشيء، فمن الممكن أن يكون قد باع ذلك الشيء ولم يعطه الورقة.

وأعظم من ذلك أنّهم يحكمون بالبقاء في موارد ترجع إلى حياتهم فتراهم يحكمون ببقاء الحالة الصحيّة لقائد الطائرة؛ ولذا يركبون الطائرة أو السيارة، مع احتمال عروض حالة خاصّة للقائد يقضي بها على حياتهم.

وهكذا في سائر شؤونهم الفردية والاجتماعية والقضائية.

وهذا أمر قد ذكره جماعة من العلماء من العامة والخاصة، وأذعنوا به، إلّا أنّه وقع الكلام في تعليل ذلك.

وممّا ذكرنا قد ظهرت علّة حكمهم بالبقاء، وأنّ سبب ذلك جهتين:

إحداهما: نفسية.

والأُخرى: اجتماعية، أي: بلحاظ المصالح والمفاسد.

أمّا الجهة النفسية فهي عبارة عن رؤية الشيء على ما رآه سابقاً، ومن المعلوم أنّ الإنسان موجود إحساسي، ويتعامل مع الأشياء معاملة بنحو ما رآه سابقاً وأثّر في إحساساته، وقد ذكرنا أنّه لو رأى شخص شخصاً وهو جاهل، ثمّ لم يره مدّة ولم يعاشره، فيحكم عليه بأنّه جاهل مع احتمال ذهابه إلى تعلّم العلم، وجِدّه في دروسه

فيما بعد ووصوله إلى مرتبة عالية من العلم، فهم لا يعتنون بهذا الاحتمال ويرونه على ما رأوه سابقاً، ويمكن التعبير عنه بالاطمئنان الإحساسي، أو المظنّة بالتوضيح الذي ذكرناه من الاعتقاد غير المدعم بالبرهان.

وأمّا الجهة الاجتماعية، فإنّه لو لم يحكم الإنسان ببقاء ما كان لاختلّ النظام أو لا أقل من البطء في سير النظام الاجتماعي.

هذا وقد أنكر بناء العقلاء جماعة بطريقين:

الطريق الأول: ربما يكون منشأ إنكار أصل المطلب خفاء كلّ من الجهتين النفسية والاجتماعية، وقد يكون هو النظرة المنطقية إلى الأشياء أو النظرة الكلامية.

فإذا نظر الإنسان إلى الأشياء بهذا المنظار رأى أنّ العقلاء يحكمون بالبقاء، وهذا لابدّ له من علّة، فإمّا أن تكون العلّة هي التعبّد، أو الظنّ أو الاطمئنان.

قال صاحب الكفاية: (وفيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبّداً، بل إمّا رجاءً أو احتياطاً أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظنّاً ولو نوعاً، أو غفلة، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً)(١).

والمستظهر من كلامه (قده) أنّ الأمر يدور بين أن يكون تعبّدياً وبين أن يكون الجري على وفق الحالة السابقة من باب الرجاء والاحتياط إلى آخر ما ذكره.

فإن كان منشؤه التعبّد فلا يمكن حكم العقلاء بأجمعهم بالبقاء؛ إذ ليس لهم رئيس، فلا بدّ أن تكون العلّة أحد الأمرين من الظنّ والاطمئنان اللذين فيهما جهة الكشف.

والظنّ لا يوجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب في المقام.

ولا بدّ من التذكّر بأنّ الحصر الذي تقدم في الدليل الثاني ـ من أنّ قانون الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب، وأنه منحصر بمورد العلم الإجمالي ومورد التساوي

---

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧.

في الشكّ ـ ليس حصراً حقيقياً، بل يمكن أن يكون في موارد أُخرى، إلّا أنّ هذا القانون له ضوابط ولا يشمل المقام، مضافاً إلى أنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً، فعليه لا يمكن انتساب أمرٍ من الأمور إلى العقلاء ولا نعرف سببه.

والاطمئنان غير حاصل في كثير من الموارد.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ استقرار بنائهم لا يدور مدار التعبد أو الوجوه المذكورة؛ إذ من الممكن أن يكون استقرار بنائهم من جهة الرؤية الإحساسية التي ذكرناها بضميمة توقف النظام.

الوجه الثاني: أنّهم قالوا في ضمن الوجوه: (أو ظنّاً ولو نوعاً)، فما هو المراد من الظن النوعي؟

فإن كان المراد من الظنّ النوعي هو: (كون الشيء يقيني الحصول في الآن السابق ومشكوك البقاء في الآن اللاحق)، فهذا لا يتنافى مع الرجاء والاحتياط والغفلة، بل و حتى مع الظنّ الشخصي، وعليه فهم قائلون بالاستصحاب.

وإن كان المراد من الظن النوعي: الظن اللغوي، وهو الاعتقاد والرؤية غير المدعمة بالدليل والبرهان، وعليه فهم يعترفون بالاستصحاب، غاية الأمر أنّهم يقولون إنّ الجري على وفق الحالة السابقة قد يكون رجاءً وقد يكون غفلة.

وبعض الأكابر ـ الذي تبع المحقق الخراساني ـ قد حذف الظنّ ولو نوعاً في التعليلات التي ذكرها للجري على وفق الحالة السابقة.

الوجه الثالث: أنّ مثل هذه التعليلات جارية في غير هذا المورد من الموارد التي يكون فيها بناء العقلاء مسلّماً، فإنّه إن قيل بحجّية خبر الثقة ببناء العقلاء، وكذا حجّية الظواهر وحجّية اليد وأشباهها، فللقائل أن يقول: إنّ عملهم على وفق خبر الثقة والظواهر واليد إنّما يكون رجاءً أو احتياطاً أو غفلة أو ظناً ولو نوعاً.

الوجه الرابع: أنّ أكثر هذه التعليلات غير جارية في بعض الموارد، مثل موارد القضاء، فإنّه لا يتأتى فيها الرجاء والغفلة والاحتياط.

مضافاً إلى أنّه لا تنحصر التعليلات بالمذكورات لمن أراد إنكار بناء العقلاء، فإنّه من الممكن أن يكون جريهم في بعض الموارد على وفق الحالة السابقة اعتماداً على اليد أو خبر الثقة أو أصالة البراءة وأشباه ذلك.

فقد ظهر مما ذكرنا أنّه لا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه المحقق الخراساني من إنكار بناء العقلاء بمثل هذه التعليلات.

وما قيل: من لزوم الاختلال غير صحيح؛ إذ منكروا الاستصحاب كالسيّد المرتضى، وغيره لم يختل نظام أمورهم، بل كما ذكر في تقريرات المحقق العراقي بأنّه لو كان هذا ممّا بنى عليه العقلاء لم تقع المسألة مورداً للخلاف بين العلماء، والحال أنّ كلّ واحد منهم يساوي ألف عاقل[1].

فهو غير صحيح؛ إذ منكروا بناء العقلاء إنّما ينكرونه باللسان لا بالعمل، والذي يوجب الاختلال إنكاره بالعمل.

وقد علّل بعضهم الحكم بالبقاء بتعليلات أُخر، وذلك لخفاء الجهة النفسية عليهم، إلّا أنّهم عارفون بالارتكاز العقلائي، وأنّه يلزم من عدمه توقف النظام أو تعثره، كالمحقق النائيني حيث ذكر أنّ هذا إلهام إلهي[2].

ونحن لا ننكر أنّ هذا إلهام بالمعنى العام وهو فطري، إلّا أنّه لا بدّ من البحث والفحص في أنّه كيف صار فطرياً؟

والسبب في ذلك: نظرهم إلى الأمور بمنظار المتكلّمين والمنطقيين، وأنّهم يقولون إنّ الإدراكات إمّا اليقين، أو الظنّ، أو الشك أو الوهم.

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١ : ٣٤ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣٥٧، وفوائد الأصول ٤ : ٣٣٢ .

واليقين فعلاً غير موجود، والظنّ غير حاصل غالباً، وعلى فرض حصوله ليس بحجّة، والشك ليس له مرآتية بالنسبة إلى الواقع، ولذا قد أنكروا بناء العقلاء.

ومما يجرّؤهم على هذا الإنكار وجود علماء قد أنكروا ذلك، ومن المعلوم أنّ هناك أمراً آخر وراء اليقين والظنّ والشكّ قد خفي عليهم، وهو أنّ الإنسان موجود إحساسي وله رؤية إحساسية، وهو قد يقع تحت تأثير هذه الرؤية.

والقائلون بالاستصحاب والمذعنون له كثيراً ما يعلّلون الاستصحاب بتعليلات شعرية، أي: بيان المطلب بصورة تخيلية، فإنّ الشهيد قد قال في الذكرى[1]: (إذ الضعيف لا يرفع القوي)، فكأنّه بينهما منازعة وهمية، وهذا التعليل تعليل شعري، لغرض التأثير في النفوس.

وقال والد الشيخ البهائي الذي هو أول من تمسّك بالروايات للاستصحاب في العقد الطهماسبية: (اليقين أقوى من الشكّ فلا يتعارضان)[2].

ولعلّ ما أوجب ذهاب المحقق العراقي إلى التردد في حجّية الاستصحاب في الشرع دون حجّيته عند العقلاء هو وجود علماء قد أنكروا ذلك.

الطريق الثاني: لإنكار بناء العقلاء من باب الاستصحاب وجود قانون عقلائي يكون بينه وبين الاستصحاب عموم من وجه، وهو عبارة عن قاعدة المقتضي والمانع، وهذه القاعدة هي السر في جري العقلاء على وفق الحالة السابقة.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ هادي الطهراني وجماعة، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الجري على وفق الحالة السابقة إنّما يتم فيما إذا كان المقتضي موجوداً، ولا يعتني العقلاء بالمانع، لا من جهة إحراز عدم المانع بالاستصحاب.

ولا فرق في هذه الجهة بين إثبات شيء بسبب القاعدة أو إثبات استمراره.

والنسبة بين القاعدة والاستصحاب هي العموم من وجه:

---

(١) ذكرى الشيعة ٢ : ٢٠٥ .

(٢) العقد الحسيني : ٢٣ .

فقد يكون بين القاعدة والاستصحاب توافق كما في موارد الشكّ في الرافع، فإنّ القاعدة في هذه الموارد تقتضي عدم الاعتناء بالرافع، وهكذا الاستصحاب.

وقد لا يكون بينهما توافق كما في موارد الشكّ في المقتضي، مثل ما إذا علم أنّه دفع إجارة، إلّا أنّه لا يعلم أنّه دفع إجارة شهر أو سنة.

والمحققون كالشيخ والمحقق الهمداني وغيره ذهبوا إلى عدم حجّية الاستصحاب في هذه الموارد، لعدم جريان القاعدة فيها.

وقد تجري القاعدة ولا يجري الاستصحاب كموارد الشكّ في الحدوث، فإنّه إذا شككنا في حدوث المانع مع العلم بوجود المقتضي فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، كما إذا شككنا في المخصص بعد الفحص، فإنّ العقلاء لا يعتنون بمثل هذا الشكّ بل يعملون بالعام، أو إذا شككنا في وجود قرينة صارفة بعد تحقق الظهور، أو إذا شككنا في اقتران البيع بالغبن أو العيب حتى يكون مانعاً عن اللزوم الذي هو مقتضى العقد.

وعليه ففي مورد الاتفاق يكون بناء العقلاء من باب القاعدة لا من باب الاستصحاب.

وأما موردا الاختلاف، فإمّا أن يكون الاختلاف من ناحية الاستصحاب فيكون الالتزام به ضعيفاً وعلى خلاف المحققين، وإمّا أن يكون الاختلاف من ناحية القاعدة، فالعقلاء لا يعتنون بالمانع.

فالأحسن توجيه بناء العقلاء بالقاعدة لا بالاستصحاب.

وقبل كلّ شيء لا بدّ من توضيح المقتضي والمانع، وأنّه ما هو المراد منهما في كلام هذا القائل؛ إذ الذين كانوا بصدد الردّ كالمحقق النائيني[1] الذي ذكر وجوهاً عديدة للمقتضي وناقش فيها كان المستظهر من كلماته أنّ المراد من المقتضي هو الجزء الأصيل من العلّة.

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٣١٥، أجود التقريرات ٢: ٣٤٨.

ولكن لا بدّ من الرجوع إلى كلمات القائلين بالقاعدة حتى نرى ما هو مرادهم من المقتضي.

فقد قال السيد علي البهبهاني ـ الذي هو من القائلين بالقاعدة ـ في كتابه القواعد العلية: (اعلم أنّ المراد من الاقتضاء في المقام هو كون المشكوك فيه بحيث يكون ثابتاً في حدّ نفسه، ولو خلّي وطبعه مع قطع النظر عن المانع والمزيل والرافع والدافع، سواء كان المشكوك فيه بقاءً أو حدوثاً، وسواء كان الباقي أو الحادث وجوداً أو عدماً ويعتبر في القسم الثالث ـ أي: إذا كان الشكّ في الحدوث وكان الحادث وجوداً ـ أن لا يكون مستقلاً في الوجود، بل يكون متحداً في الخارج مع المقتضي المعلوم اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه، أو معدوداً من أحكامه عقلاً أو شرعاً، فتجري القاعدة في البراءة الأصلية وسائر العدميات عند الشكّ في طرو سبب الوجود، فيحكم ببقائها على حالتها الأولية من العدم وعدم الخروج إلى عالم الوجود أخذاً بالمقتضي المعلوم هو العدم الأصلي والغاءً للمانع المحتمل وهو طرو علة الوجود.

وفي الوجوديات الثابتة على وجه الإطلاق مع الشكّ في طرو الرافع...)[1] إلى آخره.

والمراد من المانع ما يمنع عن تأثيره؛ ولهذا اعترضوا عليهم بأنّه لو علم بمرض شخص يقتضي ذلك المرض موته لو لم يعالج فلا بدّ من الحكم بموته.

وقد عرفت أنّ القائلين بهذه القاعدة ليس مرادهم من المقتضي الجزء الأصيل من العلّة، بل مرادهم من المقتضي في الموارد التي توافق القاعدة مع الاستصحاب هو قابلية البقاء، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في ضمن بيان كلام الشيخ.

وأمّا ما يراد فيه إثبات جهة من الجهات بسبب القاعدة فموردان:

---

(١) القواعد العلية ١ : ٧.

المورد الأوّل: ما إذا ترتب حكم عقلي أو شرعي على شيء، وكان هناك شيء آخر مانع على فرض وجوده، فهم يجرون القاعدة لإثبات الحكم، كالأخذ في الظهورات بأصالة الحقيقة أو بأصالة العموم أو بأصالة الإطلاق، ولا يعتني العقلاء باحتمال القرينة والمخصص والمقيد.

وكالحكم باللزوم في عقد لا يعلم أنّه خياري أم لا، فإنّ كلّ عقد يقتضي اللزوم، واحتمال أن يكون مقروناً بالعيب أو الغبن لا يعتنى به.

المورد الثاني: ما إذا كان بين المقتضي والمقتضى اتحاد بالنظر العرفي، وهذا ما ذكره المحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل بقوله: (نعم لو كان المقتضي بنظرهم شديد الاقتضاء بحيث يكون مجرّد إحرازه كإحراز نفس المقتضى بحيث لا يلتفت الذهن حال الشكّ إلّا إلى احتمال وجود المانع لا عدم وجود المقتضى ـ بالفتح ـ أو كان الواسطة التي يترتب عليها الحكم الذي يراد به الاستصحاب إثباته من الوسائط الخفية، بحيث لا يلتفت العرف في مقام ترتب الأثر إليها، بل يرون الأثر أثراً لنفس المستصحب، فالظاهر اعتباره، بل لا يبعد القول باندراجه في مورد الأخبار)[1].

ويمكن أن يمثل لذلك بأنّه إذا شكّ حين يصب الماء على وجهه للتوضأ بوجود مانع من إيصال الماء إلى البشرة، فبما أنّ جريان الماء على البشرة متحد مع انغسال الوجه عرفاً ونسبتهما نسبة الإيجاد والوجود، والعرف يرى الانغسال بمجرد صب الماء على الوجه؛ إذ ليس الانغسال إلّا جريان الماء ووصوله إلى البشرة، إلّا أنّ الذهن يشك في وجود ما يمنع من وصول الماء إلى البشرة.

ومن المعلوم أنّه لا يمكن إثبات عدم المانع بالاستصحاب؛ لأنّه يكون من الأصل المثبت.

---

(١) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ٣٣٤.

والغـرض: أن مـرادهم ـ في صـورة توافـق القاعـدة مـع الاستصـحاب ـ مـن المقتضـي: ما له قابلية البقاء، ومرادهم من المانع: المزيل والرافع.

والفـرق بـين القـائلين بالقاعـدة والقـائلين بالاستصـحاب: أنّ القـائلين بالاستصحاب يقولون: إنّا نستصـحب بقـاء مـا كـان ونعتمـد عـلى الحالـة السـابقة، والقائلين بالقاعدة يقولون: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود المانع.

فهم يختلفون في التعليل.

والمستظهر من كلمات المحقق الهمداني هو ذلك، وأنّ السـرّ في الاستصحاب هـو عدم اعتناء العقلاء باحتمال وجود المانع. فهو يقول:

(لا يقال: ما ذكرت ينافي ما تقدّم في تعريف الاستصحاب ـ من أنّه إبقاء ما كـان لأجل أنّه كان ـ حيث إنّ علّة الإبقاء على ما ذكرت عدم الاعتنـاء بوجـود المزيـل، لا وجوده السابق من حيث هو.

لأنّا نقول: قد عرفت فيما سبق أنّ كون وجوده السابق علّة للإبقاء إنّما هـو بنحـو من الاعتبار...)[1] إلى آخره.

ثمّ قال في آخر كلامه: (أو التعبّد العقلائي بعدم الاعتناء باحتمال وجود الرافع في رفع اليد عن أثر الشيء الذي لو خلّي ونفسه يبقى كما هو المختار.

وإن أبيت عن تسمية ما ادّعينا حجّيته بالاستصحاب فسمه بأصل العـدم الـذي كاد يكون اعتباره ـ لشيوع دورانه على الألسن ـ من البديهيات)[2].

وأمّا في الموارد الأُخر فـإنّهم غـير مختلفـين في التعليـل، بـل الاخـتلاف في أصـل المطلب، فإنّ القائل بالاستصحاب لا يحكم باللزوم في العقد الذي نشـكّ في أنّـه لازم أو لا؛ إذ ليس له حالة سابقة، وهكذا في العام الـذي لم يكـن مبـتلى بمخصـص حتـى نستصحبه الآن فيما إذا شككنا في تخصيص العام.

---

(١) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه.

والقائل بالقاعدة يقول: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود المانع، ولذا يقولون: إنّه لو قيل للعقلاء لماذا تمشون على وفق الحالة السابقة يجيبون بأنّ خلافه لم يثبت، فيعلّلون جريهم بعدم الثبوت، لا بأنّه كان موجوداً أو معدوماً.

والتعليل بعدم الثبوت معناه التعليل بعدم المزيل.

وهذا التعليل عمدة ما يتمسك به المحقق الهمداني في ضمن كلماته.

والقائلون بالاستصحاب اعترضوا عليهم بأنّكم ماذا تقولون في مورد القتل والحرق.

وقد أجاب المحقق الهمداني عن ذلك بجواب إجمالي وهو أنّه: (لا وثوق ببناء العقلاء على ترتيب أثر المقتضى ـ بالفتح ـ بمجرّد إحراز المقتضي، بل المظنون ـ لو لم يكن مقطوعاً به ـ عدمه؛ إذ لم يعهد من عاقل ترتيب أثر موت المورث بمجرّد إحراز حدوث ما يقتضيه، كشرب السّم أو رمي سهم إليه مع احتمال اقترانه بوجود المانع)(١).

والسرّ الواقعي هو اختلاف المقتضي و المقتضى وجوداً، فيتعارضان؛ لأنّ شرب السم أو رمي السهم إليه يقتضي موته إن لم يكن هنا مانع، وحياته مقتضية للبقاء، إلّا أن يكون هنا مزيل، وليس لأجل قصور بناء العقلاء كما أجاب به المحقق الهمداني، فلا يكون مثل هذه الأمثلة نقضاً عليهم.

ولعلّ أساس هذه الفكرة أنّهم يرون موضوع الحكم ما نعبّر عنه بالمقتضي، وكأن المانع عندهم ليس من أجزاء الموضوع، بل إنّ المانع يمنع عن التأثير، وقد عنون في الفلسفة بأنّ عدم المانع هل هو من أجزاء العلّة التامة أو لا؟

وقد ذهب بعض إلى أنّه ليس من أجزاء العلّة التامّة؛ لأنّ العدم لا يمكن أن يكون مفيضاً للوجود.

---

(١) المصدر نفسه.

ويمكن الجواب عنه بأنّه على فرض القول بأنّ عدم المانع ليس من أجزاء العلّة فإنّه لا يمكن القول بأنّ عدم المانع ليس جزءاً للموضوع؛ إذ إنّ المأخوذ في الموضوعات التقيّد بالعدم، والموضوع مركّب. فإذا قيل إن كان بيع ولم يكن غبن يحكم باللزوم، فمجموع هذا يكون موضوعاً، لا أن يكون البيع تمام الموضوع.

وأمّا التعليل بعدم ثبوت الخلاف فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ هذا التعليل هو كسائر تعليلات الاستصحاب، ونحو مبررات لعملهم؛ وذلك من أجل غفلتهم عمّا ذكرنا من الرؤية الإحساسية.

وقد عرفت فيما سبق أنّهم قد علّلوا ذلك بأنّ اليقين أقوى من الشكّ وأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، وأمثال ذلك.

هذا وقد ذكر في الفوائد العلية فروعاً لإلزام الفقهاء بالقاعدة، ونحن نذكر ثلاثة منها:

الفرع الأول[1]: وهو ما أشرنا إليه من أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأنّها ممّا بنى عليها العقلاء، ولا تتمّ هذه إلّا بقاعدة المقتضي والمانع.

والجواب عن ذلك: أنّ عدّ هذه الأمور من الأُمور المسلّمة غير صحيح.

وقد ذهب المحقق القمي إلى عدم حجّية الكلام بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، وأمّا بالنسبة إلى من قصد إفهامه فحجّيته إنّما تكون من باب أصالة عدم الغفلة، فليس السرّ عنده هو هذه القاعدة.

وأمّا الشيخ، فقد ذكر في الرسائل[2] أنّه نستصحب عدم القرينة والمخصص والمقيد.

وأمّا المحقق النائيني على ما هو مذكور في تقرير بحث مكاسبه للخوانساري[1] فذهب إلى أنّ أصالة العدم في خصوص باب الألفاظ أصل عقلائي.

---

(١) الفوائد العلية ١ : ١٤.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٨.

وخلاصة الكلام: أنّ الطريق غير منحصر بهذه القاعدة.

ويمكن أن يقال: إنّ أصالة الظهور مبتنية على تعهد عقلائي، وأنّ كلّ شخص ملتزم بما كان للكلام ظهور فيه، إلّا أن يصل إلى السامع ما ينافيه ويناقضه.

وهذا التعهد غير التعهد الذي ذكره بعض الأكابر في مبحث الوضع؛ إذ ذلك التعهد مرتبط بالدلالة التصورية، وأنّه هكذا أراد التفهيم، وفي المقام، التعهد يعني: هكذا أراد بالإرادة الجدّية، فقانون الأخذ بالظواهر مقيد بما إذا لم يصل ما ينافيه ويناقضه.

وعليه فلا تكون أصالة الحقيقة والإطلاق والعموم مرتبطة بقاعدة المقتضي والمانع.

الفرع الثاني[1]: أنّ في موارد الشكّ في الغبن يبنى على عدمه ويتمسكون بأصالة اللزوم، مع أنّه لا طريق سوى قاعدة المقتضي والمانع؛ إذ ليس للزوم حالة سابقة حتى يستصحب بقاؤه، فالحكم ببقائه ليس إلّا من جهة الأخذ بالقاعدة؛ لأنّ المقتضي للزوم هو البيع.

ثمّ ذكر:

إن قلت: إنّما يحكمون باللزوم من جهة استصحاب الملكية قبل الفسخ.

قلنا: لازم ذلك عند الشكّ في العقود الجائزة الحكم باللزوم أيضاً، كما إذا وهب مالاً للغير، ثمّ شكّ في أنّه كان جائزاً أم لازماً من جهة أنّها هل كانت هبة معوضة أم لا، أو أنّها هل كانت هبة إلى ذي رحم أو لا، والحال أنّهم لا يحكمون به.

والجواب عن ذلك: أنّه لا مانع من استصحاب بقاء الملكية في المقام.

وهذا هو أحد الطرق للجواب عنه، وإلّا ففي المقام طرق متعددة للحكم باللزوم.

---

(١) منية الطالب ١ : ٣٨٢.

(٢) الفوائد العلية ١ : ١٧.

وأمّا في موارد العقود الجائزة كالهبة، فالإطلاقات التي تدلّ على جواز رجوع الواهب قد استثني منها ما إذا كانت الهبة معوضة أو إلى ذي رحم، وهذه العناوين المخصصة يمكن نفيها بالاستصحاب.

الفرع الثالث[1]: (ومنها حكمهم بعدم كون المرأة محرماً عند الشكّ في المحرمية نسباً المانعة من انعقاد التزويج، فإنّه لا يتمّ إلّا على جعل المحرمية مانعة، والمرأة محلاً للتزويج).

والجواب عن ذلك: أنّه يمكن الحكم به من أجل رواية مسعدة بن صدقة، كما يمكن الحكم به من أجل استصحاب العدم الأزلي في النسب واستصحاب العدم النعتي في الرضاع.

فظهر مما ذكرنا أنّه لا يمكن إلزام القائلين بالاستصحاب بقاعدة الاقتضاء والمنع بسبب هذه الفروع وأشباهها.

الأمر الثاني: وهو أنّه هل يوجد رادع عن هذا البناء أو لا؟ إذ كما قلنا سابقاً إنّ حجّية بناء العقلاء متوقفة على عدم الردع.

والقوم قد اختلفوا في وجود الرادع وعدمه، وما يمكن أن يقال إنّه رادع عن هذا البناء، وجهان:

الوجه الأول: أنّ الأدلة التي تدلّ على البراءة الشرعية كقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»، ونحو ذلك، كافية في الردع عن الاستصحاب؛ إذ لو كان الاستصحاب جارياً ـ لا سيما استصحاب عدم التكليف ـ فلا يبقى مورد لـ (ما لا يعلمون)؛ لأنّه تكون جميع الأحكام معلومة إمّا وجودها وإمّا عدمها بحكم الاستصحاب، فجريان الاستصحاب موجب للغوية البراءة الشرعية، إلّا في موارد نادرة جداً، كتعاقب الحالتين، أو في موارد الغفلة عن الحالة السابقة.

---

(١) الفوائد العلية ١ : ١٨.

ومن المعلوم أنّه لا يمكن حمل البراءة على هذه الموارد النادرة، وهذا دليل على أنّه لا أساس للاستصحاب.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الأول: أنّه لو تمّ إثبات الردع بذلك فإنّما يتم في استصحاب عدم التكليف، لا مطلق الاستصحاب، وقد ذهب الشيخ الأنصاري وبعض آخر إلى عدم إجراء استصحاب عدم التكليف، ونحن وإن كنا لا نقول بمقالة الشيخ إلّا أنّه لو أمكن الردع بذلك فإنّما يكون في استصحاب عدم التكليف، لا مطلقاً.

الثاني: أنّه إنّما يمكن أن يكون رادعاً بالنسبة إلى استصحاب عدم التكليف على مسلك القوم من أنّ الأمارات والاستصحاب ونحوها حاكمة حتى في صورة الموافقة مع البراءة؛ إذ باعتقادهم يكون موضوع الأُصول هو الشكّ، والاستصحاب ـ سواء كان موافقاً أم مخالفاً ـ رافع للشكّ.

وأمّا بناءً على ما ذكرنا ـ سابقاً ـ من أنّ الأمارات والاستصحاب إنّما تتقدم في صورة المخالفة، وأمّا في صورة الموافقة فتكون مؤيدة ومؤكدة، فلا يلزم أي محذور، ففي (كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر) استصحاب الطهارة لا يكون حاكماً، ووجود الاستصحاب لا يوجب انعدام قاعدة الطهارة ولا مانع من الجمع بين التوسعة في الكشف بالنسبة إلى الطهارة وتنزيل النجس منزلة الطاهر. وقد ذكرنا ـ سابقاً ـ أنّ للتنزيل أثراً في مقام الإجزاء.

نعم، استصحاب القذارة موجب لانعدام قاعدة الطهارة، وكذا في «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وكذا الأمر في (ما لا يعلمون)، فإنّ معنى (رفع ما لا يعلمون): أنّ الحكم الالزامي الثابت في الواقع إذا كان مجهولاً فهو مرفوع تنزيلاً، فإن كان مفاد لسان الاستصحاب: أنّ الحكم موجود، وأنت عالم ببقائه فهذا يوجب انعدام موضوع (ما لا يعلمون)، وأمّا إذا حكمَ الاستصحاب بأنّك تعلم عدم الحكم، فلا وجه للحكومة في صورة الموافقة.

الوجه الثاني: للردع عن الاستصحاب الآيات الناهية عن العمل بغير العلم أو بالمظنّة، وقد اختلفوا في إمكان إثبات الردع بالآيات:

فذهب بعض إلى إمكان الردع كالمحقق الخراساني.

وذهب بعض إلى عدم الإمكان.

وقبل التعرّض للأجوبة التي ذكرها الأكابر، لا بدّ من توضيح مفاد الآيات إجمالاً، فنقول: الإشكال مبتن على أن يكون العلم بمعنى القطع، والظنّ بمعنى الاعتقاد الراجح ـ على ما في القاموس ـ أو مطلق عدم العلم، فيقال: إنّ الظنّ بهذين المعنيين غير مفيد للعلم، فيدخل تحت الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم.

إلّا أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ العلم ليس بمعنى القطع كما أنّ الظنّ ليس بمعنى الاعتقاد الراجح أو مطلق عدم العلم، فإنّ العلم مستعمل في معنيين:

أحدهما: الانكشاف، وظهور الواقع، فقولنا: (إنّ الله عالم)، يعني أنّ الواقعيات منكشفة له.

ثانيهما: السير على بصيرة في قبال السير عن جهالة.

والمراد من العلم في الآيات الناهية عن العمل بغير العلم هو الثاني.

(فإذا قالوا إنّ فلاناً يمشي على علم، فمعنى ذلك أنّه يهتدي في سيره ولا يتخبط أو يتعسف، فالعلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة، ونقيضه الجهل وهو الخبط في الظلام أو ما يشبه الخبط في الظلام من السير بغير هدى ولا مقصد ولا دليل)[1].

والظنّ عبارة عن إحساس، لا عن عيان، فإنّ العرب لا يعبّرون في موارد الأعيان التي ترى بالعين أو تكون من الضروريات بالظنّ، وإنّما يعبّرون بالظن في الاعتقاديات سواء كان الاعتقاد جزمياً أم غير جزمي، إلّا أنّه يختلف بحسب المبادئ، فإن كانت المبادئ للمظنّة مبادئاً غير لائقة، فيعبرون عنه بالظنّ الجاهلي، أي: الظنّ السفهي،

---

(١) بين الكتب والناس للعقاد، الطبعة الرابعة: ٣٤١ و٣٤٢.

كالاعتقادات الناشئة من الإحساسات والمشاعر الرذيلة، وإن كانت المبادئ مبادئاً لائقة كالإحساسات والمشاعر الطيبة كحسن الظنّ بالمؤمنين، فلا يعبر عنه بالظنّ الجاهلي.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض الآيات المتضمّنة للعلم والظنّ.

منها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(١)، فإنّ العلم استعمل في قبال اتّباع الهوى، وكذا في قوله تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(٢).

وقد استعمل في قبال ما ليس له دليل وسلطان كقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾(٣).

وقد استعمل في قبال السفه في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(٤).

واستعمل في قبال الظنّ والهوى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى*وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾(٥)، فإنّ الاعتقاد الذي منشؤه الشهوة الحيوانية قد عبّر عنه في هذه الآية المباركة بالظنّ وأنّهم لم يكونوا في اعتقادهم على علم وبصيرة.

وأمّا الآيات الناهية عن الظنّ، فمنها قوله تعالى: ﴿قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الحَقِّ ظَنَّ الجَاهِلِيَّةِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا

(١) سورة الأنعام الآية: ١١٩.

(٢) سورة الروم الآية: ٢٩.

(٣) سورة الحج الآية: ٧١.

(٤) سورة الأنعام الآية: ١٤٠.

(٥) سورة النجم الآية: ٢٧-٢٨.

هَاهُنَا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾[3].

وخلاصة الكلام: أنّه لو كان الظنّ ناشئاً من مباد غير لائقة سواء كان في الأُصول أم في الفروع كان العمل على وفقه غير عقلائي، والقرآن يرشدنا إلى ذلك وأنّ الأعمال لا بدّ وأن تكون عن علم وعن بصيرة في الأُصول والفروع.

ولا تختص الآيات الناهية عن العمل بغير علم بالأُصول كما ذكره بعض، ويدلّنا على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللهُ افْتِرَاءً عَلَى اللهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ المَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[5].

فنستفيد من الآيات المباركات أنّ المطالبة باتباع العلم لا تختص بأصول الدين، والمراجع للكتاب العزيز يرى كثيراً من الآيات تدلّ على ذمّ الاتباع بغير علم في الأصول والفروع.

ومجموع الآيات التي ذكرناها وغيرها تدلّنا على كيفيّة السلوك في قبال السلوك الجاهلي وأنّه لا بدّ من التفتيش في العقائد بلحاظ المبادئ والنتائج وأنّ هذه المبادئ هل يحسن الاعتماد عليها وهل هي قابلة للاستناد عليها أو لا، وما هي نتائجها؟

فإن كان الاعتقاد مبتنياً على الإدراك والموازين فهو عمل بالعلم وإلّا سفه وجهالة.

---

(١) سورة آل عمران الآية: ١٥٤.

(٢) سورة يونس الآية: ٣٦.

(٣) سورة النساء الآية: ١٥٧.

(٤) سورة الأنعام الآية: ١٤٠.

(٥) سورة الأنعام الآية: ١٤٣.

وهذه الآيات الشريفة مرشدة إلى فطرة الله التي فطر الناس عليها، والتي لم تتلوث ولم تنحط حتى لدى المجتمعات المتأخرة.

وهذه الآيات في مقام التصدي للأوهام والخرافات والاعتقادات الناشئة من التمنيات والشهوات، فإنّها قد توجب الحرص والطمع والشهوات الجنسية والمحبّة والعداوة، والإقدام على أمر لا يمكن الخروج عنه فيما بعد، وهذا هو الذي يعبّر عنه بالمشي على غير بصيرة، وإذا كان العمل أوالاعتقاد بملاحظة الاحتمالات والمحتملات فيعبّر عنه بالمشي على بصيرة وعلى علم.

وما تدلّ عليه الآيات لا يتنافى مع القوانين العقلائية في سلوكهم بما أنّهم من العقلاء لا بما هم من أهل الجاهلية، فإنّهم يسلكون على وفق العلم والاطمئنان الناشئ من المبادئ اللائقة، فإن لم يتمكنوا من تحصيل العلم يرجعون إلى أهل الخبرة أو إلى قانون مقايسة الاحتمال والمحتمل أو إلى القوانين التي يكون نظام المجتمع متوقفاً عليها كقانون اليد، و من هذا القبيل الاستصحاب، فإنّا قد ذكرنا أنّ عدم العمل على وفق الاستصحاب موجب لتوقف سير النظام أو لا أقل من بطء سرعة النظام.

فالآيات الناهية عن العمل بغير علم لا تشمل الاستصحاب وأمثاله، بل الآيات كما أشرنا مشيرة وهادية إلى الطريق السوي في المعاش والمعاد وما هو مفيد للإنسان في طريقة التفكير سواء كان مبتنياً على الجهات الإدراكية كملاحظة الاحتمالات والمحتملات أو كان مبتنياً على الجهات الإحساسية مثل حبّ النوع وأمثال ذلك فيما إذا كان الاعتقاد ناشئاً من حب النوع ومترتباً عليه مصالح كحفظ النظام أو رقيه.

ولا تتعارض الآيات مع الطرق والأصول العقلائية الواجدة للشرائط كالاستصحاب بناءً على أنّه مما بنى عليه العقلاء بما أنّهم عقلاء.

وقد أجاب بعض الأكابر عن ذلك بأجوبة:

منها: (إنّ الآيات واردة في أُصول الدين)[1].

وقد عرفت أنّها لا تختص بأُصول الدين.

ومنها: (إنّ الردع بها لا يكون إلّا على وجه دائر)[2].

وهذا الجواب غير مفيد أيضاً؛ لأنّ الآيات المباركات بصدد تغيير الناس عمّا هم عليه من كيفية التفكر، وإلّا فأهل الجاهلية أيضاً كانوا يعتقدون بأنّهم يعملون بالعلم.

ومنها: (إنّ الآيات الناهية إرشادية إلى عدم العمل بالظنّ؛ لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظنّ الذي يكون حجّة ببناء العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ)[3].

وهذا الجواب مبتن على أن تكون الحجية العقلائية واردة على مفاد الآية الكريمة، كما أنّ الجواب الثاني مبتن على الحكومة لعدّه علماً.

كما أنّ هذا الجواب مبتن على أنّ يكون العلم بمعنى القطع والظنّ بمعنى الاعتقاد الراجح، وقد عرفت فيما سبق عدم تماميتها، مضافاً إلى أنّ الآيات ليست ناظرة إلى حصول القطع بالأمن من العقاب بل ناظرة إلى الفحص في مبادئ الاعتقادات، ومضافاً إلى أنّ تحريم اليهود بعض الأُمور المباحة على أنفسهم لا يبقي مجالاً للمحاجّة معهم بأنكم تعملون بالظنّ؛ إذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا الذي حرّموه على أنفسهم محتمل أن يكون حراماً بقول آبائهم.

---

(١) مصباح الأول ٢: ١٢، وقد أجاب صاحب الكفاية بالجواب ذاته في مبحث حجية خبر الواحد في كفاية الأصول: ٣٠٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) هذه الوجوه جميعها في مصباح الاصول ٢ : ١٢.

الدليل الرابع: الروايات، وقد تنبّه إليها المتأخرون دون المتقدمين، وهي على قسمين:

القسم الأول: الروايات الدالة على عدم نقض اليقين بالشك

الرواية الأولى: صحيحة زرارة الأولى، وهي في الوسائل: (محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنما تنقضه بيقين آخر)[1].

والبحث في هذه الرواية من جهات عديدة، منها البحث في سندها، فإنّه وإن قيل إنّها صحيحة، إلّا أنّه لا بدّ من البحث فيها، ومنها البحث في فقه الحديث، ومنها أنّ هذه الرواية هل ترتبط بالاستصحاب، أو بقاعدة الاقتضاء، ومنها أنّه على فرض ارتباطها بالاستصحاب هل يستفاد منها التعميم أو لا؟

أمّا الجهة الأُولى ففيها بحثان:

الأول: في سندها إلى الحسين بن سعيد.

والثاني: فيما بعد زرارة فإنّ الرواية مضمرة.

البحث الأول: وقبل الدخول في البحث لا بدّ من الإشارة إلى أنّ من راجع الوسائل يرى أنّ الشيخ قد ابتدأ باسم الحسين بن سعيد وفي كل مورد ابتدأ الشيخ باسمه في التهذيبين فبناء العمل على تصحيح السند معتمداً على مشيخة التهذيبين والفهرست بتقريب ليس المقام محل ذكره.

---

(١) الوسائل ١ : ٢٤٥ و ٢ : ٣٥٦.

فعلى ذلك يتوهم الناظر إلى الوسائل أنّ الرواية صحيحة ـ كما استظهر صاحب الوسائل ذلك ـ وأنّ الشيخ يرويها عن كتاب الحسين بن سعيد، والحال أنّ الشيخ روى هذه الرواية بسند خاص.

فقد قال الشيخ في التهذيب(١) (ما أخبرني به الشيخ (أيّده الله) ـ يعني: الشيخ المفيد ـ عن أحمد بن محمّد بن الحسن عن أبيه، عن محمّد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان جميعاً، عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن الفضيل)(٢).

ثمَّ يقول: وبهذا الإسناد، وبهذا الإسناد، حتى وصل إلى هذه الرواية، فيقول: وبهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، وهذه الرواية كما ترى ليست من الروايات التي ابتدأ فيها الشيخ باسم الحسين بن سعيد، بل هي مروية بهذا السند الخاص.

وصاحب الوسائل إنّما فعل ذلك اختصاراً واستظهاراً منه بأنّه روى عن كتاب الحسين بن سعيد، ويظهر هذا للباحث برجوعه إلى طريق التصحيح الذي ذكره الشيخ في المشيخة من أنّه يبتدأ باسم المصنّف الذي أخذ الحديث من كتابه أو صاحب الأصل الذي أخذ الحديث من أصله.

وفي أول التهذيب قد بنى على ذكر تمام السند فيتخيل أنّ الرواية صحيحة، وهذا أمر قد فعله الشيخ الحر العاملي في عدّة موارد، كما فعل ذلك في موارد علي بن الحسن الفضال.

فإنّ الشيخ ذكر في أول التهذيب سندين إلى علي بن الحسن الفضال. وأحد هذين السندين صحيح بلا إشكال وهو (أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى [التلعكبري]، عن أحمد بن محمد بن سعيد [ابن عقدة]، عن علي بن الحسن [بن

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٧.

(٢) في المخطوط : عن محمد بن الحسين بدل محمد بن الفضيل، وما أثبتناه من المصدر.

فضال]، وأخبرني أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، عن علي بن الحسن [بن فضال])[1].

والسند الثاني أيضاً يمكن الحكم بصحته إلّا أنّه ليس كالأول، وصاحب الوسائل استظهر أنّ الروايات من كتاب علي بن الحسن بن فضال ولذا ابتدأ باسمه ـ وهذه عدّة من الروايات قد ضبطناها ـ وقد تخيّل بعض من الأكابر أنّ الطريق منحصر بالطريق الذي فيه علي بن محمد بن الزبير القرشي، وهو لم يوثّق فبالنتيجة حكم بتضعيف الروايات التي رويت بسندين، وأحدهما صحيح بلا إشكال، والسبب في ذلك تخلل الاستنباط الذي استنبطه صاحب الوسائل، وإلغائه السند إلى صاحب الكتاب الذي استنبط أنّ الرواية من كتابه، وفي المقام نجد أنّ من يراجع الوسائل يرى أنّه ابتدأ باسم الحسين بن سعيد، فيتوهم أن يكون هذا المورد كسائر الموارد التي ابتدأ الشيخ بحسين بن سعيد، والحال أنّ في سند هذه الرواية أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد.

وأما الحسين بن الحسن بن أبان، وإن لم يوثق إلّا أنّه معطوف على أحمد بن محمّد بن عيسى ووثاقة أحدهما كافية في تمامية السند.

وأما أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ليس له ذكر في الكتب الرجالية، فلذا ذهب بعض إلى عدم تمامية السند لعدم ثبوت وثاقته، وذهب بعض إلى وثاقته؛ لأنّه من مشايخ الإجازة، وله تلامذة كالشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري، وأحمد بن عبدون، ورواية هؤلاء الأجلّاء عنه كافية في الوثاقة.

والمشهور أنّ رواية أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد صحيحة، بل يحكم بصحتها حتى من يقول بلزوم كون الرواي معدلاً بعدلين كصاحب المنتقى وصاحب المعالم.

وتوقف جماعة فيه لعدم ثبوت وثاقته.

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ١٧٤.

فكل من يرى أنّه لا بدّ من التوثيق في كلّ راوٍ لا يمكنه الحكم بصحّة هذه الرواية سنداً.

ويمكن الجواب عنه بأنّه قد ذكر الشيخ في المشيخة أنّه كان يذكر في الجزء الأول والثاني تمام السند، إلّا أنّه يبتدئ فيما بعد باسم المصدر الذي يروي عنه؛ وذلك من أجل الاختصار، فمن كلامه هذا نفهم أنّ في أسانيده إسناد إلى المصدر أيضاً، فلا بدّ من تشخيص المصدر، وصاحب الوسائل قد شخّص أنّ مصدره كتاب الحسين بن سعيد، ونحن نلاحظ السند فنرى فيه الشيخ المفيد، ومن المعلوم أنّه ليس للشيخ المفيد جامع حديثي حتى يكون مستند الشيخ الطوسي كتاب الشيخ المفيد، ولذا لم يذكر في المشيخة من مصادره كتاب الشيخ المفيد وكذا في الفهرست.

وأمّا أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد فأيضاً كذلك، فإنه ليس من المؤلفين، ولذا لم يذكره في المشيخة، فمن الممكن أن يكون من محمّد بن الحسن بن الوليد أو من محمّد بن الحسن الصفار، أو من الحسين بن سعيد أو من حماد أو من حريز الذين لهم كتاب.

فمقتضى ما ذكره في المشيخة أنّه يروي عن أحد الكتب، فإن كان السند إلى هذه الكتب صحيحاً فيتم السند قطعاً.

وللشيخ سند صحيح إلى كتاب محمد بن الحسن بن الوليد، وله كتاب الجامع، وقد روى في بعض المواضع من التهذيب عن نفس كتاب الجامع، وسنده إليه في المشيخة والفهرست صحيح.

ففي المشيخة: المفيد عن الصدوق عن محمّد بن الحسن الوليد[1]، وفي الفهرست (وأخبرنا بها ـ أي: بجميع كتبه ـ جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عنه)[2].

---

(١) شرح مشيخة تهذيب الأحكام ١٠ : ٧٥ .

(٢) الفهرست : ٢٣٧ .

وأمّا محمّد بن الحسن الصفار، فكتابه ككتاب الجامع من مصادر التهذيبين كما يظهر من المشيخة[١]، وفي سنده إلى هذا الكتاب في المشيخة أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، وفي سنده الآخر ابن أبي جيد الذي توقف فيه بعض وذهب بعض إلى وثاقته؛ لأنّه من مشايخ النجاشي، إلّا أنّ في الفهرست سنده صحيح إلى غير بصائر الدرجات، قال: (وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة عن ابن بابويه، عن محمد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن الصفار)[٢].

وأمّا الحسين بن سعيد، فله طريق صحيح إليه في الفهرست، قال: (وأخبرنا بها عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن علي بن الحسين، عن أبيه، ومحمد بن الحسن ومحمد بن موسى بن المتوكل، عن سعد بن عبد الله والحميري، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد)[٣]، وهكذا سائر الكتب ـ ككتاب حماد[٤] وكتاب حريز[٥] ـ فله طريق صحيح إليها أيضاً، وإن كان من المستبعد ـ بحسب المدارك ـ أن يكون مصدره كتابي حماد وحريز.

فعليه يكون السند صحيحاً ولا مجال للتوقف في السند إلى الحسين بن سعيد وما بعده إلى زرارة.

وما ذكرناه غير ما ذكره العلّامة المجلسي في أربعينه وكذا جامع الرواة من تصحيح السند من باب تركيب الأسانيد، فإنّهم يحكمون بتمامية السند فيما إذا كان إلى صاحب كتاب سند صحيح وإن كان ما قبله ضعيفاً، فإنّ في المقام كتباً متعددة لا كتاباً واحداً، وما قلناه إنّما يكون في خصوص الموارد التي يرويها الشيخ عن المصادر، لا ما

---

(١) شرح مشيخة تهذيب الأحكام: ٧٣.

(٢) الفهرست: ٢٢١.

(٣) الفهرست: ١١٣.

(٤) الفهرست: ٦١.

(٥) الفهرست: ٦٣.

يرويه شفاهاً، ومن الممكن أن لا يكون ما ذكروه صحيحاً بخلاف ما ذكرناه في المقام، وليس للبحث التفصيلي عن ذلك مجال في المقام.

البحث الثاني: أنّ الرواية مضمرة[1] حيث قال زرارة: (قلت له)، فلا ندري من هو المسؤول، وقد أشكل بعض في مضمرات زرارة كما في حاشية الوافي[2]، حيث إنّه تلمذ على فقهاء العامة كحكم بن عتيبة، فمن الممكن أن يكون السؤال والجواب مع أحد علماء العامة، وهذا المحشّي لم يذكر ما ذكره في حاشيته على هذه الصحيحة، إلّا أنّ كلامه عام ويشمل هذه الصحيحة وغيرها من مضمرات زرارة.

---

(١) الأحاديث المضمرة هي التي أضمر فيها المسؤول وأخفي فعبّر عنه، إما بالضمير البارز مثل صحيح زرارة «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء الخ»، وحديث سماعة «سألته عن الرجل به الجرح والقرح الخ». وإما بالضمير المستتر مثل حديث سماعة قال: «قال إذا سها الرجل في الركعتين الأوّلتين الخ». ولأجله سميت بالمضمرة. وهي مجموعة كبيرة من الأحاديث أثبتها مشايخنا الأقدمون في مجاميعهم.

وسبب الإضمار أحد أمور:

الأول: وجود القرينة المعيّنة للامام (عليه السلام) الذي صدر عنه الحكم عند نقل الراوي، فاتكل عليها في معرفة مرجع الضمير، حالية كانت أو مقالية.

الثاني: التقية فلم يجرؤ الراوي على التصريح بالامام (عليه السلام) خوفاً من ولاة الجور وأذنابهم، حتى أن الرجل في بعض تلك العصور إذا حدّث عن الامام علي (عليه السلام) قال: «عن أبي زينب».

الثالث: تقطيع الأحاديث عند نقلها عن الأصول وتبويبها في المجاميع الواصلة الينا، كما أشار اليه الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني، فان فقهاء الرواة كانوا يسألون الامام (عليه السلام) عن عدة فروع في مجلس واحد أو أكثر ثم يحررون الجميع في أصولهم، وينقلونه الى غيرهم، فيصرحون في صدر الكلام بالامام المسؤول ويعطفون عليه مضمرين، كما في أسئلة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام). ولما بوّب مشايخنا الأحاديث قطّعوها، وذكروا كل قطعة في بابها فعرض الاضمار. [قواعد الحديث للسيد محي الدين الغريفي: ٢١٥ و ٢٢٢]

(٢) حاشية الوافي ٥: ١٦١.

وأُجيب عن هذا الإشكال في كلمات المتأخرين بجوابين:

أحدهما: أنّ هذه الصحيحة وإن كانت مضمرة بحسب ما هو موجود في الوسائل والوافي[1] والتهذيب[2] ومنتقى الجمان[3]، إلّا أنّ عدّة من الأكابر نقلوها عن أبي جعفر عليه السلام، كالأسترآبادي في الفوائد المدنية[4]، والمحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية[5]، والسيد بحر العلوم في فوائده[6]، وفي الحدائق[7]، والوافية[8] على ما ذكره أوثق الوسائل[9]، والشيخ البهائي في الحبل المتين[10]، وقال في مصباح الأُصول: (وهو مدفوع أولاً بما ذكره جملة من الأعلام من عدم كونها مضمرة وأنّ المسؤول هو الباقر عليه السلام. فالرواية: قلت للباقر عليه السلام، كما ذكره السيد الطباطبائي في الفوائد والفاضل النراقي على ما ذكره الشيخ في تنبيهات الاستصحاب وغيرهما من الأفاضل، ومن البعيد أنّ مثل السيد نقلها مسندة ولم يعثر على أصل من الأُصول، بل من المحتمل أنّه عثر على أصل نفس زرارة)[11].

---

(١) الوافي ٦ : ٢٥٧ .

(٢) تهذيب الأحكام ١ : ٨ .

(٣) منتقى الجمان ١ : ١٢٤ .

(٤) الفوائد المدنية: ٢٩٠.

(٥) الفوائد الحائرية: ٢٧٧.

(٦) فوائد الرجال : ١١٠.

(٧) الحدائق الناضرة ١ : ١٤٣ .

(٨) الوافية في اصول الفقه : ٢٠٣ .

(٩) أوثق الوسائل في شرح الرسائل : ٤٤٩، قال: و ثانيها أنّ الرّواية و إن كانت مضمرة في التهذيب إلاّ أنّها مسندة إلى الباقر (عليه السلام) في الوافية و الفوائد المدنية للأمين الأسترآبادي.

(١٠) الحبل المتين في أحكام الدين : ٣٦.

(١١) مصباح الأصول ٣ : ١٣ .

وما ذكره السيد الخوئي بعيد جداً؛ وذلك لأنّ أصل زرارة الذي لم يعثر عليه أحد كيف كان موجوداً إلى زمان السيد الطباطبائي الذي توفي في سنة ١٢١٢هـ.

نعم، بناءً على ما ذكره الأسترآبادي، والشيخ البهائي يحتمل أن تكون نسخ التهذيب مختلفة، والنسخة التي وصلت إلى أيدينا وفيها هذه الصحيحة مضمرة، والنسخة التي كانت عندهم غير مضمرة، ولعلّ ما ذكره البهبهاني في فوائده كان متخذاً من الفوائد المدنية، وكذا الحدائق، إلّا أنّ هذا لا يوجب رفع الإضمار، والرواية تكون مجملة من هذه الجهة.

ثانيهما: (بأنّ الإضمار من مثل زرارة لا يوجب القدح في اعتبارها، فإنّه أجلّ شأناً من أن يسأل غير المعصوم ثمّ ينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول، فإنّ هذا خيانة يجلّ مثل زرارة عنها، فإضماره يدلّ على كون المسؤول هو المعصوم يقيناً)[1].

والجواب عن ذلك: أنّ الإضمار ليس من زرارة جزماً؛ لأنّ لفظة: (قلت له) هي مخالفة لقانون المحاورة، فلا بدّ وأن يكون مرجع الضمير معلوماً عند المخاطب، ومن الممكن أن يكون زرارة بصدد نقل ما سمعه من الحكم بن عتيبة، وقد ذكر ذلك قبل هذه الجملة، ثمَّ قال: (وقلت له)، وإلّا فليس من المعقول أن يبتدئ زرارة بقوله: (قلت له)، فالإضمار إمّا من حريز، أو من حمّاد، أو الحسين بن سعيد إلى آخره.

وعلى هذا يمكن القول بأنّ كتب هؤلاء القوم كانت معدة لنقل الروايات عن الأئمة المعصومين (سلام الله عليهم أجمعين)، ولو كانت الرواية عن غير المعصوم لما ذكروها في كتبهم، وكان ذكر الرواية مضمرة وبدون نصب القرينة تدليساً وتلبيساً منهم، يجلّ مقامهم عنه.

---

(١) السيد الخوئي في مصباح الأصول ٢: ١٥.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ القدماء كثيراً ما كانوا يخلطون بين الروايات وكلمات الفقهاء؛ ولذا ترى كثيراً ما يشتبه الناظر في أنّ هذا كلام للإمام والحال أنّ الأمر ليس كذلك، بل إمّا من كلام المصنّف أو من كلام شخص آخر.

والمقصود أنّ كتب القوم ليست متمحضة في الحديث؛ فإنّهم قد ينقلون كلام الغير، أو الغير يتوهم أنّ هذا من كلام الإمام، وكتاب حريز من هذا القبيل، فإنّه قد نقل فيه قراءة عائشة، وأمثال ذلك.

وهذا وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه بحسب العادة وشهادة المتن يبعد أن تكون الرواية من مثل زرارة عن غير المعصوم، مضافاً إلى ذلك ندرة ما يذكرون من كلمات الفقهاء في كتبهم، فيحصل الإطمئنان بأنّ الرواية هي عن المعصوم. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في فقه الحديث.

ورد في الرواية السؤال عن ناقضية النوم للوضوء فهل يتعلق ذلك بالشبهة الحكمية أو الموضوعية؟ قيل إنّ السؤال عن الشبهة الحكمية، وهو محل تأمل؛ لأنّه قد اختلف عند العامة والخاصة في أنّ النوم هل هو من نواقض الوضوء أو لا؟ وقد نسب إلى الصدوق وعلي بن بابويه أنّ النوم ليس من النواقض، ورواياتنا على طوائف أربع، تعرضنا لها في بحث الفقه، فمن بعضها تظهر الناقضية على نحو المرآتية، يعني: أنّ النائم لا يدري أنّه خرج منه ما يوجب نقض الوضوء.

وفي الخلاف: (النوم الغالب على السمع والبصر والمزيل للعقل ينقض الوضوء سواء كان قائماً أو قاعداً أو مستنداً أو مضطجعاً وعلى كلّ حال، وبه قال المزني، فإنّه قال: النوم حدث في نفسه ينتقض الوضوء به على كل حال.

وقال الشافعي: إذا نام مضطجعاً أو مستلقياً أو مستنداً انتقض الوضوء.

وروي عن أبي موسى الأشعري، وأبي مخلد، وحميد الأعرج، وعمرو بن دينار أنّهم قالوا لا ينقض الوضوء بالنوم بحال إلّا أن يتيقن خروج حدث.

وقال مالك والأوزاعي وأحمد وإسحاق بأنّه إن كثر نقـضَ الوضـوء، وإن قـلّ لم ينقض.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا وضوء مـن النـوم إلّا عـلى مـن نـام مضـطجعاً أو متوركاً، فأما من نام قائماً، أو راكعاً، أو ساجداً، أو قاعـداً، سـواء كـان في الصـلاة أو غيرها، فلا وضوء عليه)[1].

فمن الممكن أن يكون السؤال عن الشبهة الموضوعية، وأنّ الخفقة والخفقتين هـل يوجب أيٌ منهما نقض الوضوء أو لا؟ هذا كلّه بالنسبة إلى صدر الرواية.

وأمّا ذيلها: وهو العمدة وهو قوله: «قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم بـه؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقـين مـن وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر».

والكلام في الجهة التركيبية للرواية، وبالتركيب يظهر معنى الرواية، ومن المعلـوم أنّ «إلّا» في قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»، مخفف من (إنْ) و(لا)، وليـس من أداة الاستثناء، فإنّ في «إلّا» معنى الشـرطية، ويحتاج إلى شرط و جـزاء، ولا شـكّ أنّ الشرط هنا محذوف، يعني: أن لا يستيقن أو إن لم يستيقن. والكلام إنّما في الجزاء، وأنّ الجزاء هل هو محذوف كالشرط أو لا؟ وإذا كان غير محذوف فما هو؟

وفي المقام احتمالات ثلاثة:

الأوّل: متيقن الـبطلان، وهـو أن يكـون الجـزاء قولـه: «لا يـنقض اليقـين أبـداً بالشك».

الثاني: أنّ يكون الجزاء محذوفاً، وهذا ما ذهب إليه الشيخ وجماعة من المحققين.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».

---

(١) الخلاف ١ : ١٠٧-١٠٩.

أمّا الاحتمال الأول فالوجه في بطلانه أنّه إن كان قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو الجزاء، فقوله ﷺ: «فإنّه على يقين من وضوئه» إمّا أن يكون مكملاً للشرط أو يكون توطئة للجزاء.

فإن كان مكملاً للشرط فمرجعه إلى: (وإلّا يستيقن أنّه قد نام وهو على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك).

وإن كان توطئة للجزاء فمرجعه إلى (وإلّا يستيقن أنّه قد نام فحيث إنّه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك).

وكلا الاحتمالين بلا وجه.

أمّا احتمال أن يكون مكملاً فغير صحيح من جهتين:

الأولى: أنّه لا معنى لدخول الفاء على مكمل الشرط، والفاء إنّما تدخل على الجزاء، أو فيما هو توطئة للجزاء، ومن شؤون الجزاء.

الثانية: أنّه يتنافى مع الواو في: «ولا ينقض»، فإنّ الواو لا يدخل على الجزاء.

وأمّا احتمال أن يكون توطئة وتمهيداً للجزاء، فهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ كما قلنا لا وجه لدخول الواو على الجزاء وهو: «ولا ينقض».

وأمّا الاحتمال الثاني فقد ذكره الشيخ في الرسائل، فقال: (و تقرير الاستدلال: أنّ جواب الشرط في قوله عليه السلام: «و إلّا فإنّه على يقين» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها عليه، و جعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلّف، و إقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن و غيره)[1].

ثمّ ذكر عدّة من الآيات التي جعلت العلّة فيها مقام الجزاء كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾[2]، وأمثاله.

---

(١) فرائد الاصول ٣ : ٥٦ .

(٢) سورة آل عمران الآية: ٩٧.

ثمَّ قال: (فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوئه في السابق)[1].

والمحقق النائيني قد اعترض على ما ذكره الشيخ بعدة أمور[2]:

الأول: أنّ الالتزام بالحذف على خلاف القاعدة، وإنّما يلتزم بالحذف فيما إذا لم يكن المذكور قابلاً لأن يكون جزاءً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾، وفي المقام قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، قابل لأن يكون جزاءً.

الثاني: أنّ الالتزام بذلك موجب للتكرار؛ إذ الإمام قد قال في جواب «وإن حرّك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم»: (لا)، أي: لا يجب الوضوء، فإن قلنا: و(إلّا)، أي: وإن لم يستيقن فلا يجب الوضوء يلزم التكرار.

وما ذكر في تحرير الأُصول[3] من عدم لزوم التكرار؛ إذ الجزاء محذوف غير صحيح؛ إذ المحذوف في قوة المذكور، والذكر والحذف في هذه الجهة سيّان، فإنّ المراد من التكرار تكرّر بيان المطلب لا تكرّر اللفظ.

الثالث: هو ما نذكره، وهو أنّ كلام الشيخ كما ذكره بنفسه مبتن على أن يكون (فإنّه على يقين من وضوئه) على يقين من وضوئه في السابق، والحال أنّ ظاهر العبارة يقتضي الفعلية، بمعنى أنّه على يقين من وضوئه الآن وفعلاً، فإنّ الإضافة والمشتق ظاهران في الفعلية والتلبس حال النسبة.

الرابع: أنّ هذا المعنى الذي ذكره الشيخ متوقف على تقدير شيء هنا وإلّا لم يتم المعنى، والتقدير هكذا: فإنّه على يقين من وضوئه السابق، فشكّ، ولا ينقض اليقين بالشك، وبدون ذكر الشكّ لا يتمّ المعنى.

---

(١) فوائد الاصول ٤ : ٣٣٦، أجود التقريرات ٢ : ٣٥٨ و ٣٥٩ .

(٢) فوائد الاصول ٣ : ٥٦ .

(٣) تحرير الاصول : ٣٢ .

وأما الاحتمال الثالث: وهو ما أشار إليه الشيخ فيحتاج إلى تكلّف، وهو أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، ولا يرد عليه ما كان يرد على ما ذهب إليه الشيخ، فإنّه على ذلك لا حذف ولا تكرار، ولا يستلزم رفع اليد عن الظهور، ولا حاجة إلى تقدير (شكّ).

والمحقق النائيني يقول بهذا الاحتمال إجمالاً، وأنّ الجزاء: «فإنّه على يقين من وضوئه».

إلّا أنّ كلمات المقررين بعضها مجملة كأجود التقريرات[1]، وبعضها نسب إليه أنّ قوله: «فإنّه على يقين» إخبار منه بالوضوء، كما في تحرير الأُصول، ونسب بعض إليه أنّ قوله: «فإنّه على يقين» إنشاء طلبي، كما في فوائد الأُصول[2].

وكلام السيد الخوئي في المصباح[3] مبتن على هذه النسبة الأخيرة.

وعلى أيّ حال سواء قال به المحقق النائيني أم لا، لا بدّ وأن نرى أنّه هل يوجد محذور من الالتزام بأن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» أو لا؟

فنقول: إنّ الشرط محذوف كما ذكر القوم، والمعنى: وإن لم يستيقن أنّه قد نام، فإنّه على يقين من وضوئه فعلاً، جرياً على الارتكاز، والجملة جملة خبرية، إلّا أنّها لم تستعمل بداعي الإنشاء الطلبي حتى يرد عليه ما أورده السيد الخوئي[4] وغيره.

وإن كانت بداعي الإنشاء، فإنّما تكون من قبيل هي طالق وهو حر، يعني: أنّه على يقين بحسب الاعتبار، أي: بحسب اعتباري واعتبار نفسه.

وقد أشرنا إلى أنّ توسعة الكاشف في اعتبارات الجميع، وهذا هو معنى الاستصحاب، وأنّه يعتبر متيقناً.

---

(١) أجود التقريرات ٤ : ٣٢.

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٣٣٧.

(٣) مصباح الأصول ٢: ١٩.

(٤) المصدر نفسه.

ثمَّ بيّن الإمام عليه السلام ذلك بقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك».

فلقائل أن يقول: إنّ هذه الجملة شاهد على أنّ الجزاء ليس قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» إلى آخره؛ لأنّه لا معنى للشكّ مع وجود اليقين، والمفروض أنّ الإمام عليه السلام اعتبره متيقناً، فلا وجه لقوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين» إلى آخره.

والجواب عن ذلك: أنّ المراد من الشكّ في المقام: الوسوسة والتردد، وأنّه لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بسبب الوساوس.

وقد أُشير إلى ذلك في الروايات، ولا سيما في خطب نهج البلاغة، وهذا قانون آخر غير قانون الاستصحاب؛ فإنّه كثيراً ما ينتج عن الإحساسات كالخوف أو الطمع وأشباههما قلق نفسي، ويكون هذا مانعاً عن الجري على وفق اليقين، كما إذا علم بموت صديقه أو أبيه، وأنّه لا يتمكن من إيذائه، إلّا أنّه مع ذلك يخاف أن ينام معه في غرفة واحدة، وهذا هو القلق النفسي.

وقد أوصى أئمتنا ولا سيّما أمير المؤمنين عليه السلام بأنّه لا ينبغي للإنسان أن يسلّم نفسه إلى الوساوس في قبال اليقين.

وقد ذكر في الكافي عن الحسين بن الحكم قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أُخبره أنّي شاك وقد قال إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾[1]، وإنّي أُحبّ أن تريني شيئاً، فكتب عليه السلام: «إنّ إبراهيم كان مؤمناً وأحبّ أن يزداد إيماناً، وأنت شاك والشاك لا خير فيه». وكتب عليه السلام: «إنّما الشك ما لم يأت اليقين، فإذا جاء اليقين لم يجز الشكّ. وكتب: إنّ الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[2]، قال: نزلت في الشاك»[3].

---

(١) سورة البقرة الآية: ٢٦٠.

(٢) سورة الأعراف الآية: ١٠٢.

(٣) الكافي ٢ : ٣٩٩.

ومن المعلوم أنّ المراد من اليقين ليس هو اليقين السابق، بل المراد اليقين الفعلي، ومعه لم يجز الشكّ.

ومفادها: أنك لا عزم لك، لا أنّه غير منكشف لك إمامتنا، والحال أنّ الإنسان لا بدّ وأن يعزم إذا حصل له اليقين ولا يسلّم للوساوس.

وفي النهج[1]: قال عليه السلام: «لا تجعلوا علمكم جهلاً ويقينكم شكاً، إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقنتم فأقدموا».

وفي النهج أيضاً الخطبة الأولى: «فباع اليقين بشكه والعزيمة بوهنه واستبدل بالجذل وجلاً»[2].

ومن كلامه: «ولم ترم الشكوك بنوازعها عزيمة إيمانهم، ولم تعترك الظنون على معاقد يقينهم»[3].

وهكذا قوله عليه السلام: «إيماناً نفى إخلاصه الشرك ويقينه الشك»[4].

وغير ذلك مما في خطبه وكلماته وحكمه.

وقد تقدم أنّ كلمات المحقق النائيني اختلفت باختلاف مقرريه، فإن كان مراده ما ذكرناه فهو صحيح ولا يرد عليه أي إشكال، ولكن ما ذكرنا لا يتوافق مع كلمات بعض مقرّريه، فيبقى احتمالان:

الاحتمال الأول: ما ذكر في فوائد الأُصول من أنّ الجزاء هو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، إلّا أنّه بتأويل الجملة الخبرية إلى الإنشائية، قال: (مع أنه لا ينبغي الإشكال في كون الجزاء هو نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بتأويل الجملة

(١) نهج البلاغة: ٤٦٧، حكمة: ٢٦٦.

(٢) نهج البلاغة: ١٠، في صفة خلق آدم عليه السلام.

(٣) نهج البلاغة: ٩٥، في صفة الملائكة.

(٤) نهج البلاغة: ١٣٢، الخطبة ١١٣.

الخبرية إلى الجملة الإنشائية، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء)[١].

وهذا هو المنسوب إلى المحقق النائيني في مصباح الأُصول[٢] ومباني الاستنباط[٣].

ونسبة هذا التقريب إلى المحقق النائيني غير واضحة؛ إذ لا يوجد في أجود التقريرات، بل المذكور فيه (بعد قابلية قوله «فإنّه على يقين» إلى آخره للجزائية بنفسه ـ إلى أن قال ـ فالمتحصّل من ضم الصغرى إلى الكبرى ـ و هي عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه في المورد ـ يكون جزاءً ولا يكون الحكم حينئذ مختصاً بالمورد)[٤].

فعلى هذا ـ أي أن يكون المحصل من ضم الصغرى إلى الكبرى هو الجواب ـ لا يكون معنى لتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية؛ إذ على الجملة الإنشائية يكون المعنى: (يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء) فلا يمكن تشكيل الكبرى والصغرى، مع أنّ المحقق الكاظمي نسب إليه في فوائد الأُصول تشكيل الكبرى والصغرى[٥]، فما نسب إلى المحقق النائيني في فوائد الأُصول ومصباح الأُصول ومباني الاستنباط[٦] لا يمكن الاعتماد عليه.

وعلى فرض التسليم للنسبة يرد عليه ما أورده على الشيخ من لزوم التكرار.

وقد أورد السيد الخوئي (حفظه الله) عليه بإيرادين:

أحدهما: قوله: (فالظاهر عدم صحته؛ لأنا لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب بأن يقال: (زيد قائم) مثلاً ويراد به يجب عليه القيام.

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦.

(٢) مصباح الاصول ٢: ١٩ .

(٣) مباني الاستنباط ٤ : ١٧.

(٤) أجود التقريرات ٤ : ٣٢-٣٣ .

(٥) فوائد الاصول ٤ : ٣٣٥ .

(٦) مباني الاستنباط ٤ : ١٧.

نعم، الجملة الخبرية الفعلية استعملت في مقام الطلب كثيراً مثل أعاد أو يعيد أو من زاد في صلاته استقبل استقبالاً، وأمّا الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها في مقام إنشاء الطلب.

نعم، الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول، كما يقال: أنت طالق أو أنت حرّ في مقام إنشاء الطلاق وإنشاء الحرية، وكذا غيرهما من الإنشاءات غير الطلبية)[1].

وما ذكره من الجملة الاسمية والفعلية ليس على وفق الاصطلاح، فإنّ للجملة الاسمية والفعلية مصطلحات كثيرة، منها أنّ المعيار هو صدر الجملة، فإن كان صدرها اسماً فهي جملة اسمية وإن كان فعلاً فهي جملة فعلية، مع قطع النظر عن الحروف الداخلة على الاسم أو الفعل.

وليس مراده من الجملة الاسمية ما ذكر، فإنّه إن قيل: (زيد يعيد صلاته)، فهذه الجملة بحسب الاصطلاح جملة اسمية، ولا شكّ أنّ السيد الخوئي (حفظه الله) يقول بأنّها تقع في مقام إنشاء الطلب.

وقد تعرض للمصطلحات في الجملة الاسمية والفعلية صاحب كتاب النحو عند الأُصوليين.

وكلامه (حفظه الله) ليس على وفق أي منها، ومراده من الجملة الاسمية والفعلية في كلامه هو أنّه إن كان ما ينشأ به فعلاً فهي فعلية، سواء كانت الجملة اسمية أم فعلية بالمعنى المصطلح، وإن كان ما ينشأ به اسماً فهي جملة اسمية سواء كانت الجملة فعلية أم اسمية بالمعنى المصطلح، ونحن لا نستشكل عليه في اصطلاحه الخاص به، إلّا أنّ الكلام في الصغرى وأنّه ما الدليل على أنّ الجملة اسمية؟ فكأنه قدّر المتعلق هنا (كائن) الذي هو فعل عام.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٩.

ومن الممكن أن يجيب المحقق النائيني بأنّ المقدّر هو (يستقر) أو أنّ المقدّر هو فعل خاص لا عام وهو (يبني) أي: يبني على طبق اليقين بالوضوء ـ وهذه المقدرات كلّها ممكنة على ما في المغني ـ فما هو الداعي لأن يقدر (كائن)، ولعلّ المقدر (يستقر) أو (يبني).

ثانيهما: قوله: (مضافاً إلى أنّا لو سلمنا كونها في مقام الطلب لا يستفاد منها وجوب المضي والجري العملي على طبق اليقين بل تكون طلباً للمادة، أي: اليقين بالوضوء كما أن الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طلباً للمادة، فإنّ قوله: أعاد أو يعيد طلب للإعادة فيكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» طلباً لليقين بالوضوء ولا معنى له؛ لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض)[1].

وهذا الإيراد مبني على أن يكون المتعلّق المقدّر فعلاً عاماً، وأمّا إذا قلنا إنّه (يبني) وأمثاله من الفعل الخاص، فلا يرد عليه هذا الإيراد؛ إذ يكون طلباً للبناء، لا لليقين.

وعمدة ما يرد على المحقق النائيني ما ذكرنا من لزوم التكرار الذي كان من عمدة إشكالاته على الشيخ.

الاحتمال الثاني: في كلام المحقق النائيني هو ما في تحرير الأُصول، وهو قوله:

(الثالث: أن يكون الجزاء مجموع الجملتين كما ذكره المحقق النائيني مع إبقاء الأُولى على ظاهرها من الإخبار عن تحقق اليقين بوضوئه السابق)[2] إلى آخره.

وقد أورد على المحقق النائيني في تحرير الأُصول بأنّه (يرد على هذا الوجه:

أولاً: أنّ الجملة الشرطية إنّما وضعت لإفادة الثبوت عند الثبوت بنحو التعليق المبني على التلازم بين الشرط والجزاء ـ إلى أن قال ـ: ومن الواضح عدم التلازم بين

---

(١) مصباح الاصول ٢ : ١٩ .

(٢) تحرير الاصول : ٣١ .

عدم الاستيقان بالنوم واليقين بتحقق الوضوء سابقاً، فجعله جزاءً مساوق لإخراج الجملة الشرطية عن ظاهرها من إفادة الثبوت عند الثبوت)[1].

وهذا الايراد غير وارد على المحقق النائيني؛ إذ على فرض القول به معناه أنّه إن لم يستيقن بالنوم فإنّه على يقين من وضوئه السابق الملحوق بالشكّ، وما يرد عليه هو: أنّ عدم التقدير أولى من التقدير، وعلى هذا الاحتمال لا بدّ من التقدير وهو: وضوئه السابق الملحوق بالشكّ.

وملخص البحث في هذه الجهة أنّ الجزاء هو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».

الجهة الثالثة: في أنّ هذه الصحيحة هل هي مرتبطة بقاعدة المقتضي والمانع أو الاستصحاب؟

ومن الممكن أن يقال إنّها تدلّ على قاعدة المقتضي والمانع لوجوه:

الوجه الأول: صدر الصحيحة؛ فإنّا نرى أنّ الإمام عليه السلام يأمر زرارة بعدم رفع اليد عن الوضوء ما لم يعلم بالرافع والمزيل.

الوجه الثاني: أنّ الوضوء على مصطلح المشهور هو الغسلتان والمسحتان، وهذا أمر آني إلّا أنّه محصل للطهارة.

ولا شكّ في الوضوء بلحاظ تحققه، إنّما الشكّ في أنّ آثار هذا المقتضي من الدخول في الصلاة وغير ذلك هل ارتفع بالنوم أو لا؟

وعليه تكون الصحيحة مرتبطة بقاعدة الاقتضاء، يعني: أنّه هل يجوز رفع اليد عن آثار المقتضي باحتمال الزوال أو لا؟

الوجه الثالث: أنّه بناءً على قاعدة الاقتضاء يكون حكم الإمام على وفق الموازين، وأما بناءً على الاستصحاب فيلزم أن يكون حكم الإمام على خلاف الموازين؛ إذ

---

(١) تحرير الاصول: ٣١-٣٢.

الاستصحاب السببي مقدّم على الاستصحاب المسببي، فكان الأولى أن يستصحب الإمام عليه السلام عدم النوم لا أن يستصحب بقاء الوضوء؛ إذ الشكّ في الوضوء مسبب عن الشكّ في النوم.

والجواب: أنّ الوضوء وإن كان يستعمل في الغسلتين والمسحتين، إلّا أنّه يستعمل في الطهارة أو في الغسلتين والمسحتين بوجوده المستدام.

والشاهد على أنّه ليس المراد في الصحيحة الغسلتان والمسحتان أنّ زرارة يقول: (الرجل ينام وهو على وضوء)، فإنّ المراد من الوضوء هو الطهارة أو استدامة الوضوء، ويوضّح صدر الصحيحة ذيلها، فإنّه لو لم يكن الصدر وكنّا نحن والذيل فلا شكّ أنا كنّا نستظهر منه الاستصحاب لقوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»؛ إذ الظاهر من النقض ما يقتضي وحدة متعلق اليقين والشك، فإن كانت الكبرى الملقاة هي الذيل فالذيل يقدّم على الصدر؛ إذ الصدر لسانه لسان الفتوى، والذيل لسانه لسان التعليم، والتعليم والفتوى بينهما فرق؛ إذ التعليم عبارة عن إلقاء الكبرى الكلية بنحو يوجب معرفة الشخص بأنّ الكبرى ما هي وكيف تنطبق على المورد، والفتيا بيان الوظيفة العملية بنحو يكون المشي على وفقها مجزياً وإن لم يعلم أنّ أية كبرى انطبقت على المورد، وإنّما يقدم ما لسانه التعليم لأقوائية ظهوره؛ إذ إنّه يبيّن في ما لسانه التعليم ما يكون دخيلاً في حقيقة الموضوع وما لا يكون دخيلاً في حقيقة الموضوع، وهذا بخلاف ما لسانه الفتيا، فإنّ فيه بيان الحكم بنحو يكون المشي على وفقه مجزياً وإن لم يعلم بما هو دخيل في الموضوع، وما هو ليس بدخيل.

وإن لم نستظهر أنّ الكبرى الملقاة هي الذيل يكون الصدر والذيل في رتبة الفتيا، ولا وجه لتقديم الصدر على الذيل.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإشكال إن كان وارداً فإنّما يرد على مسلك القوم، لا على مسلكنا من أنّ الجزاء هو قوله: «فإنّه على يقين».

وأمّا الوجه الثالث فغير وارد من جهتين:

الأُولى: أنّ قانون السببية والمسببية غير منطبق في المقام؛ إذ المعيار فيه أن يكون الأصل السببي واقعاً في موضوع الأصل المسببي، ويكون كبرى كلية ومحرزاً للموضوع، والأصل الآخر في حكمه ومحموله، فيرتفع الشكّ في المحمول بإجراء الأصل في الموضوع، كما في الثوب المغسول بالماء المشكوك، فاستصحاب الطهارة في الماء موجب لزوال الشكّ في الثوب المغسول بهذا الماء.

وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ إذ صحيح أنّه لو لم يكن نائماً فهو متطهر إلّا أنّه لم يدلّ دليل على أنّه كلّ من لم ينم فهو متطهر، وليس كبرى شرعية، بل أمر طبيعي، وإذا لم تكن الكبرى شرعية يكون من الأصل المثبت.

الثانية: أنّ هذا الإيراد إنّما يرد على فرض تماميته على مسلك القوم، لا على مسلكنا من جريان الأصل السببي والمسببي في صورة التوافق معاً، فلا مانع من إجراء أي منهما.

الجهة الرابعة: في أنّ المستفاد من صحيحة زرارة هل هي كبرى كلية بالنسبة إلى جميع الموارد كما ذهب إليه والد الشيخ البهائي في العقد الطهماسبي ـ فإنّه أوّل من استظهر ذلك ـ أو أن المستفاد منها كبرى كلية بالنسبة إلى الشكّ في الوضوء؟

واختلف المتأخرون في استفادة التعميم وعدمه.

والكلام في وجه عدم استظهار المتقدمين للتعميم وما هو وجه ذهاب المتأخرين إلى التعميم حتى عدّوا هذه من أدلّة الاستصحاب؟

فنقول: إنّ الرواية منقولة بمتنين:

أحدهما: ما نقله العلّامة في المنتهى ونسبه إلى الباقر عليه السلام، وهو أول من نسب الرواية إلى الإمام الباقر عليه السلام، وما ذكر في الحبل المتين موافق لما في المنتهى.

وعلى هذا النقل لا يمكن استفادة التعميم، فإنّه قال في المنتهى: (وروي في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال: لا،

حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن و الا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض الوضوء أبداً بالشك»[1].

فعليه لا يمكن استفادة التعميم؛ لأنّه عليه‌السلام قال: «ولا ينقض الوضوء أبداً بالشك»، لا اليقين.

وقد ورد في عدّة من الروايات نسبة النقض إلى الوضوء فيما إذا كان الحدث معلوماً، كما في جامع الأحاديث «حتى تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها».

إلّا أنّ هذه النسخة غير قابلة للاعتماد؛ إذ في جميع نسخ التهذيب المشهورة مضافاً إلى المصادر الأُخر كالوافي[2] والوسائل[3] ومنتقى الجمان[4] وغيرها «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك».

وقد ذكر صاحب منتقى الجمان أنّ ما ينقله إنما هو من خط الشيخ الطوسي في التهذيب.

وثانيها: ما في التهذيب، والعلّامة نقلها في التذكرة[5] كما هي موجودة في التهذيب وفيها «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» ونسبها إلى الصادق عليه‌السلام. والتذكرة إنّما صنّفها العلّامة بعد المنتهى بمدّة مديدة.

وعلى ما في التهذيب فهل يمكن استفادة التعميم أو لا؟

إن قلنا بأنّ جزاء «إلّا» قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ـ وقلنا إنّ هذا الاحتمال غير صحيح ـ فلا يمكن استفادة التعميم؛ لأنّ المعنى يكون هكذا: وإن لم يتيقن بالنوم

---

(١) منتهى المطلب (ط.ق) ١: ٧٤، و(ط.ج) ٢: ١٤١، وفيه: ولا ينقض اليقين أبداً بالشك.

(٢) الوافي ٦: ٢٥٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥.

(٤) منتقى الجمان ١: ١٢٤.

(٥) تذكرة الفقهاء (ط.ج) ١: ٢١٠.

فلا ينقض اليقين بالشك، فما هو المتفرع على عدم اليقين بالنوم: عدم نقض اليقين، فطبعاً تحصل الجهة الخاصة ولا يستفاد منها التعميم.

وهكذا على المعنى الذي ذكرناه، فإنّا قلنا إنّ معنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنا نعتبره متيقناً بالنسبة إلى وضوئه، وأمّا جملة «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» فمعناها أنّ المتيقن لا بدّ وأن لا ينقض يقينه بالوساوس والقلق النفساني.

وقد تقدّم تفصيله في الجهة الثانية، فهذا لا ربط له بالاستصحاب حتى يقال: إنها يستفاد منها التعميم أو لا.

وكذلك لا يمكن استفادة التعميم من الإنشاء الطلبي بناءً على ما نسب إلى المحقق النائيني في الفوائد وتبعه جماعة، وأنّ قوله عليه السلام: «وإلا فإنّه على يقين من وضوئه» معناه: وإلّا فيبني على اليقين من وضوئه؛ وذلك لأنّ مرجع الضمير في (لا ينقض) هو الشاك السابق.

وأمّا على ما سلكه الشيخ من أنّ الجزاء محذوف وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» أقيم مقامه، وعلى ما نسب إلى المحقق النائيني على بعض الأقوال في تشكيل الصغرى والكبرى فهل يمكن استفادة التعميم أو لا؟

من الممكن أن يقال: إنّ عدم استفادة القدماء التعميم يكون لوجوه:

الوجه الأول: أنّ الوضوء مأخوذ في الموضوع «فإنّه على يقين من وضوئه»، والأصل في القيود: الاحترازية، والألف واللام في «اليقين» في قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» عهدي، فلا يمكن إسراء الحكم إلى جميع موارد اليقين.

الوجه الثاني: أنّ سوق الكلام مناف لإعطاء الكبرى الكلية؛ إذ لو كان بصدد إعطاء الكبرى الكلية وأنّ كلّ يقين لا ينقض بالشك لكان أتى بالمجهول، ومن المعلوم أنّه مبني للفاعل بقرينة قوله: «بل ينقضه بيقين آخر»، وذكر الفاعل لا أقل من أنّه مشعر بدخله.

وقد أجاب المتأخرون عن الإشكالين، ولا سيما عن الإشكال الأول بأجوبة:

منها: ما ذكره المحقق النائيني على ما في أجود التقريرات وغيره، فقد قال: (إنّ اليقين حيث إنّه من الصفات التي لا تتقوم ولا تتحقق إلّا مضافةً إلى شيء ضرورة أنّ اليقين المطلق لا يوجد، فذكر المتعلّق فيه كعدم ذكره في عدم قابليته في تقييد الموضوع في قوله: «فإنّه على يقين ولا ينقض اليقين بالشك بخصوص اليقين بالوضوء»)[1].

وأوضح من هذه العبارة عبارة مصباح الأُصول[2].

وخلاصة الجواب: أنّ اليقين يحتاج إلى متعلّق ولا يوجد بدون المتعلق، وذكر الوضوء إنّما هو لأجل السؤال عنه، فلا خصوصية له.

ويرد عليه: أنّه لماذا ذكر الإمام عليه السلام الوضوء ولم يقل بأنّه كان على يقين من حالته السابقة، فإنّ الإمام عليه السلام قد أجاب أولاً عن الوضوء وأنّه لا يعيد وضوءه، وإنّا نرى أنّ الإمام عليه السلام قد أجاب بقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، ولم يقل بأنّه على يقين من وضوئه بالشكّ في النوم مع أنّ السؤال كان عن الشكّ في النوم؛ وذلك لأنّه لا خصوصية للنوم وغير النوم من هذه الجهة، أي من جهة الشكّ، فانتخاب الإمام عليه السلام لتتميم الكلام خصوص الوضوء ـ لا الحالة السابقة، ولا الشكّ في النوم ـ مبين لحدود الجملة المتأخرة، فجواب الإمام عليه السلام كبرى كلية بالنسبة إلى باب الوضوء لا أن يكون أوسع من باب الوضوء وغير باب الوضوء.

مضافاً إلى أن ذكر الفاعل مشعر بدخالته، وأنّه هو الذي لا ينقض اليقين بالشك.

ومنها: ما أجاب به المحقق العراقي[3] من أنّ قوله عليه السلام (من وضوئه) غير لائق للتحديد.

والسرّ فيه أن كلمة (من وضوئه) غير متعلّق باليقين، بل متعلّق بالظرف.

لكنه لم يوضح ما هو مراده ـ وكذا مراد غيره ـ من هذا التعبير.

---

(١) أجود التقريرات ٤ : ٣٣-٣٤.

(٢) مصباح الأصول ٢ : ٢٠-٢١.

(٣) نهاية الأفكار ٤ ق١ : ٤٢.

وذكر بعض في توضيح ذلك: أنّ الجار والمجرور لا بدّ وأن يتعلّق بـشيء يكـون قابلاً للتعدّي إليه، ومن المعلوم أنّه لا يمكن أن يقال: تيقنت منه.

نعم، يصح تيقنت به، فعليه لا يمكن أن يكون من وضوئه متعلّقاً باليقين، فاليقين باقٍ على إطلاقه، و(من وضوئه) إنّما ذكر من جهة الموردية.

ولكن هذا غير صحيح؛ لأنّه لا يعتبر في المتعلّق أن يكون قابلاً للتعدية.

ولعلّ مراده: صحة الاستعمال لا التعدية، فإنّه قـد ذكـر في المغنـي وغـيره (الله في السماوات) أنّ في السماوات متعلّق بالله من جهة أنّه معبـود، وقـد ذكـر أبـو البقـاء في تركيب قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ﴾(١) أنّ (منه) في موضع جـر صفة لـ (شكّ)، ولا يجوز أن يتعلّق بالشك، وإنّما المعنى: لفي شك حـادث منـه، أي: من جهته، ولا يقال: شككت منه، فإن ادّعي أنّ (من) بمعنى (في) فليس بمستقيم.

فإن كان مراد المحقق العراقي ما ذكره أبو البقاء، فهذا الجواب لا يكون جواباً من عدم استفادة التعميم؛ إذ على ما ذكره أبو البقاء يكون المعنى هكـذا: فإنّـه عـلى يقـين حاصل من الوضوء، فعلى كلٍّ القيدية موجودة.

الوجه الثالث: الذي يمكن إضـافته لعـدم اسـتفادة التعمـيم هـو أنّ جملـة: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» ليس المراد منها اليقين الوجداني؛ وذلك لأنّ اليقين الوجداني لا يجتمع مع الشكّ، فلا بدّ وأن يكون المراد من اليقين: اليقين الاعتباري، والإمام عليه السلام لم يذكر في أي مورد يكون اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء اعتباراً وفي أيّ مـورد لا يكـون، وعدم التعرض لهذه الجهة مانع من الأخذ بالإطلاق اللفظي، ويكـون المعنـى هكـذا: اليقين الاعتباري لا ينقض بالشكّ، وأمّا في أي مورد اعتبر الشارع اليقـين بالحـدوث يقيناً بالبقاء، فهذا أمرٌ لا تتكفله هذه الجملة.

---

(١) سورة النساء الآية: ١٥٧.

وأمّا التمسّك بالإطلاق المقامي فيحتاج تعيّنه إلى معيّن، ولابد أن يكون المعيّن أمراً ثابتاً اعتمد الإمام عليه، وهو مردّد:

بين ما هو ثابت عند العامة والخاصة من اليقين بالطهارة والشكّ في الحدث، فإنّ المتفق عليه أنّه لا يعتنى به.

ولذا نرى أنّ بعضهم استدلّ بالرواية كما في المغني لابن قدامة[1]: (إذا علم أنّه توضأ وشكّ هل أحدث أو لا بنى على أنّه متطهر ـ إلى أن يقول ـ وبهذا قال الثوري وأهل العراق والأوزاعي والشافعي وسائر أهل العلم فيما علمنا إلّا الحسن ومالك، ، وقال مالك إن شك في الحدث إن كان يلحقه كثيراً فهو على وضوئه، وإن كان لا يلحقه كثيراً توضأ لأنه لا يدخل في الصلاة مع الشك.

ولنا ما روى عبد الله بن زيد قال: شكى إلى النبي صلى الله عليه وآله الرجل يخيل إليه وهو في الصلاة أنّه يجد شيئاً، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً، متفق عليه.

ولمسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أوجر أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه أم لم يخرج فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً).

فهذا هو القدر المتيقن.

وبين ما هو ليس بثابت عند الجميع، فإن قلنا بأنّ الاستصحاب من الأمور العقلائية وأنّه مما بنى عليه العقلاء، فيمكن أن يكون الإمام عليه السلام اعتمد عليه.

إلّا أنّ الاستصحاب ليس مما بنى عليه العقلاء من وجهة نظر القدماء، بل في نظر عدة من المتأخرين أيضاً، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

وهذه الوجوه الثلاثة سبب ذهاب القدماء إلى عدم استفادة التعميم.

وأمّا الوجوه التي بسببها ذهب المتأخرون إلى التعميم فهي:

---

(١) المغني ١ : ١٩٤.

الوجه الأول: حذف الجزاء وقيام العلّة مقامه؛ ففي كل مورد تكون العلّة يكون الحكم.

ويجاب عن ذلك: أنّ العلّة التي تقوم مقام الجزاء علّة بالدقّة العقلية، وقد لا تكون كذلك، بل قد تكون علّة تقريبية كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[1]، وأما ما ذكره في المغني من الأمثلة للسببية والمسببية، فكثير منها ليس بالمعنى الفلسفي، وعليه فالتعليل لا يقتضي أن يكون الحكم عاماً.

الوجه الثاني: وجود كلمة «أبداً» في الرواية، وهذا الوجه مذكور في كلمات جملة، منهم السيد الخوئي في مصباح الأصول، فإنّه لو لم يكن الإمام بصدد الإعطاء للكبرى الكلية لم يكن وجه لذكر كلمة «أبداً». قال: (فإنّه إشارة إلى أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية ارتكازية لا اختصاص لها بمورد دون مورد، وتكون هذه الكلمة في الصحيحة بمنزلة (لا ينبغي) في رواية أُخرى وكما يأتي ذكرها إن شاء الله)[2].

وهذا الكلام مما لا نعرف له وجهاً، فإن كلمة «أبداً» لا تدلّ على التوسعة، بل تدلّ على أنّ الحكم في الموضوع المذكور دائمي وأبدي.

ومن العجيب ذهاب مثل صاحب أُصول الفقه إلى ذلك مع أنّه رجل أديب ويظهر له ذلك بمراجعة أقل الكتب اللغوية كالمنجد.

الوجه الثالث: الارتكازية. ولها تقريبات:

أحدها: الارتكازية في مرحلة المراد الجدي الذي هو الاستصحاب. غاية الأمر أنّها لم تصل إلى حد القانونية، بل بحدّ الحكم العرفي وبحد المناسبة بين الحكم والموضوع.

وقد شرح السيد الحكيم كلام المحقق الخراساني بما هو شبيه بذلك.

---

(١) سورة يوسف الآية: ٧٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢١.

والجواب عن ذلك: أنّه لو سلّمنا التناسب بين الحكم والموضوع فإنّ الموضوع غير مذكور، بناءً على الوجه الثالث الذي ذكرناه للقدماء.

ومع قطع النظر عن ذلك، فالتناسب بين الحكم والموضوع ليس بحدٍ يمكن به رفع اليد عن خصوصية المورد مع عدم الظهور في الإطلاق، بل مع احتفاف الكلام بما يمنع من الظهور في الإطلاق.

ثانيها: الارتكازية في مرحلة الإرادة الاستعمالية؛ إذ اليقين أمر مبرم، والشكّ أمر غير مبرم، والارتكاز على عدم نقض المبرم بغير المبرم.

وفي الرسائل الجديدة: (لكن يمكن استفادة الكلية بإلغاء الخصوصية عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع؛ ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين لكونه مبرماً مستحكماً لا ينقض بالشكّ الذي لا إبرام فيه ولا استحكام)[1].

وفي كلام المحقق النائيني ما هو شبيه بذلك.

وقال السيد الخوئي في مصباح الأُصول: (وربّما يتوهم أنّ كون هذه القاعدة ارتكازية ينافي ما ذكرنا سابقاً من عدم تحقق السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب، وأنّ عملهم مبني على الاطمئنان أو الاحتياط أو الغفلة، وهو مدفوع بأنّ قاعدة عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة ارتكازية مسلّمة فإنّ اليقين والشكّ بمنزلة طريقين، يكون أحدهما مأموناً من الضرر والآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون وما أنكرناه سابقاً إنّما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً لأنّ اليقين متعلّق بالحدوث فقط والشكّ متعلّق بالبقاء، فلم يتعلّق اليقين بما تعلّق به الشكّ حتى لا يجوز نقض اليقين بالشكّ فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً فتطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنّما هو بالتعبّد الشرعي)[2].

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٨٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢١-٢٢.

أمّا ما ذكره صاحب الرسائل الجديدة فهو حسن في تفسير قوله: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، وأمّا في المقام فنهيه عن نقض اليقين بالشكّ دليل على إمكان النقض، اللهم إلّا أن يكون مرجع النهي إلى التعجيز، وهذا سيأتي الجواب عنه إن شاء الله.

وأمّا ما ذكره السيد الخوئي فلا يمكن الاعتماد عليه أيضاً؛ لأنّ اليقين والشكّ لا يجتمعان حتى يقال: لا ينقض اليقين بالشك، مضافاً إلى أنّ اليقين كما هو طريق مأمون كذلك الشكّ يكون موضوعاً لأحكام مؤمّنة.

وخلاصة الكلام: إن كان مراده من اليقين، اليقين الوجداني فهذا لا يجتمع مع الشكّ حتى يتعارضا.

وإن كان مراده اليقين التعبّدي والشكّ الوجداني، فهذا عين الاستصحاب، والحال أنّكم لا تقولون بارتكازية الاستصحاب.

فما ذكره صاحب الرسائل الجديدة والمحقق النائيني والمحقق الخراساني ـ من أنّ اليقين أمر مبرم والشكّ أمر غير مبرم ـ مرجعه إلى أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ أمر ارتكازي، والحال أنّهم يقولون إنّ الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً.

وجملة: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» ذات مرحلتين: مرحلة الإرادة الاستعمالية ومرحلة الإرادة الجدّية.

أمّا مرحلة الإرادة الاستعمالية مثل أن نفرض أنّ هنا يقيناً وشكّاً، ويدور الأمر بين أن ينقض أحدهما بالآخر أو لا ينقض، فيقال: لا ينقض اليقين بالشكّ.

والإرادة الاستعمالية ليست بمرادة؛ إذ لا يجتمع اليقين والشكّ الوجدانيين.

وأمّا مرحلة الإرادة الجدّية فهي لزوم الجري على وفق ما تيقن به ولا يعتني بالشكّ.

ومرحلة الإرادة الاستعمالية مرحلة الاستعارات؛ إذ المراد الجدي اعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء، فهذه المرحلة مرتبطة بإعطاء حد شيء لشيء للتأثير في مشاعر الطرف المقابل، كما نقول للتأثير في المشاعر: جاء الأسد.

وإعطاء حدّ شيء لشيء في العرف يكون دائراً مدار الأهواء، فمثلاً نرى أنّه قد يشبّه معشوقه بالشمس، وقد يشبّهه بشيء آخر.

وأمّا الاستعارات التي يستخدمها الشارع فتدور مدار المصالح والمفاسد، فإذا اقتضت المصلحة أن يعتبر الشاكّ في الطهارة متطهراً ومتيقناً فيستخدم الشارع الاستعارة في هذا المورد فقط، وإذا اقتضت المصلحة أن يعتبر المتيقن بالحدوث متيقناً بالبقاء في جميع الموارد، فيعتبر اليقين مطلقاً أمراً مبرماً والشكّ غير مبرم.

وعليه إذا كان إعطاء حدّ شيء لشيء دائراً مدار المصالح والمفاسد في لسان الشرع ولم يكن ذاتياً للشيء، فبالمقدار الذي اعتبر الشارع اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء نلتزم به، وفي المقام اعتبر الشارع اليقين بالطهارة يقيناً بالبقاء.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الصحيحة ليست من الحجج التعبدية على جميع المسالك.

نعم، هذه الصحيحة تكون مؤيدة لبناء العقلاء.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة الثانية، «قال قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصليت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال (عليه السلام): تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟ قال (عليه السلام): تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه؟ قال (عليه السلام): تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لِمَ ذلك؟ قال (عليه السلام): لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فإنّي قد

علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله؟ قال (عليه السلام): تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال (عليه السلام): لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال (عليه السلام): تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشك ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»[1].

وهذه الصحيحة مشتملة على أسئلة ستّة، وجميعها مرتبطة بالإخلال من حيث الطهارة الخبثية في الصلاة.

وهي ليست في مقام الافتاء والفتيا، بل في مقام التعليم حيث نرى أنّ زرارة يسأل عن علّة الحكم.

ومورد الاستشهاد في هذه الصحيحة جملتان:

إحداهما: السؤال السادس وجوابه.

ثانيتهما: السؤال الثالث وجوابه.

وقبل التعرّض للمسألة لا بدّ وأن نرى ما هو مصدرها وهل أنّها حجّة أو لا؟

وهذه الصحيحة مروية في مصدرين: التهذيبين وعلل الشرائع للصدوق، وبين المصدرين اختلاف من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الرواية غير مسندة إلى الإمام عليه السلام في التهذيبين، بل ابتدأ فيهما بالحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت: أصاب ثوبي إلى آخره.

وفي العلل مسندة إلى الإمام الباقر عليه السلام، وسند الصدوق إلى زرارة هو: عن أبيه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، وهو معتبر.

---

(١)التهذيب ١ : ٤٢١ / ح ١٣٣٥، الوسائل ٣ : ٤٦٦ و ٤٧٧ و ٤٨٢ / أبواب النجاسات ب ٣٧ و٤١ و ٤٤ ح ١.

وما ذكره العلّامة في المنتهى من أنّ الرواية غير مسندة إلى الإمام غفلة منه عن علل الشرائع، فقد قال العلامة في المنتهى: (وفي هذه الرواية نظر إذ زرارة لم يسندها إلى إمام وإن كان الغالب على الظن ذلك)(١).

الجهة الثانية: أنّ بين التهذيبين والعلل اختلافات من حيث المتن، وهذا ممّا تنبّه إليه بعض كصاحب منتقى الجمان(٢)، إلا أنّه قال أنّ مثل هذا الاختلاف لا يوجب تغيّر المعنى. والمتأخرون لم يلتفتوا إلى ذلك. إلّا أنّ الاختلاف بينهما موجب لاختلاف الاستظهار.

فمن باب المثال: السؤال الثالث في العلل ليس فيه إلّا احتمال واحد، ولكنه في التهذيبين يحتمل فيه احتمالات ثلاثة.

ولا بدّ من التذكير بأنّ صاحب الوسائل وصاحب جامع الأحاديث لم يذكرا الاختلاف بين الكتب الأربعة وسائر الكتب، والحال أنّ بعض هذه الكتب ليست بأقل من بعض الكتب الأربعة من جهة الوصول إلينا، ومن هذه الكتب كتاب العلل والعيون والخصال وغيرها، فلا بدّ وأن يعتنى بهذه الكتب ويسجّل الاختلاف الذي بين الكتب الأربعة وهذه الكتب.

وما ذكره بعض كصاحب الحدائق من أنّه إذا كان اختلاف بين التهذيبين والعلل فلا بدّ أن يقدّم ما أثبته الصدوق؛ وذلك لأنّ في التهذيبين اشتباهات كثيرة، والصدوق أوثق من الشيخ، غير صحيح؛ وذلك لأنّه في أكثر الموارد التي قالوا فيها بأنّ الاشتباه من الشيخ ليس الأمر كما ذكروا، بل الاختلاف من مصادر الشيخ، فإنّ الشيخ قد يذكر رواية عن مصدرٍ بلفظ، ويذكر هذه الرواية عن مصدر آخر بلفظ آخر، فتوهّموا أنّ الاشتباه من الشيخ، ولهذا شرح مفصل، فإن كان الأمر كما ذكروا لم يكن الشيخ موثقاً، فلا بدّ من ملاحظة مصادر الشيخ، والشيخ قد ابتدأ في المقام بالحسين بن

(١) منتهى المطلب (ط.ق) ١ : ١٨٤، (ط.ج) ٣: ٣١٢.

(٢) منتقى الجمان ١ : ٨١.

سعيد، ومصدره كتب الحسين بن سعيد؛ لأنّه قد ذكر في المشيخة أنّه يبتدئ باسم المصنّف الذي أخذ الحديث من كتابه، إلّا أنّ في خصوص الحسين بن سعيد قد يأخذ الحديث من كتبه مباشرة، وقد يأخذه بغير مباشرة.

ومن المعلوم أنّ كتب الحسين بن سعيد من الكتب المشهورة المعوّل عليها.

ومستند الصدوق إمّا كتاب حماد أو حريز، فمستند الشيخ ليس بأقلّ من مستند الصدوق ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

أمّا موارد الاستشهاد في هذه الصحيحة كما قلنا فهما موردان: السؤال الثالث وجوابه، والسؤال السادس وجوابه.

أمّا المورد الأول: السؤال الثالث

وهو على ما في التهذيبين هكذا: «قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه. قال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: ولم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وعلى ما في العلل هكذا: «فإن ظننت قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ طلبت فرأيته فيه بعد الصلاة».

ففي هذا المصدر زيادة كلمة (طلبت) وذكر المفعول وهو الهاء في (فرأيته) وزيادة (بعد الصلاة)، وهناك فروق أُخر، إلّا أنّها لا تغير المعنى، فإنّ في التهذيبين (من طهارتك)، وفي العلل (من نظافته).

فعلى ما في العلل واضح أنّ مورد الكلام هو الاستصحاب، بمعنى أنّ قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً)، يعلم من هذا أنّه لم يحصل له اليقين بعدم إصابة النجس لثوبه، وسيأتي إن شاء الله أن قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) فيه احتمالان:

الأول: أنّه تيقنت بطهارته.

والثاني: أنّه تبدّل ظنّي بالشك.

وعلى كلٍّ فإن كان في هذه الجملة إبهام، إلا أنه بقوله بعد ذلك: (ثمَّ طلبت فرأيته) يعلم منه أنّه لم يكن متيقناً بعدم الإصابة، وذكر المفعول هنا يستفاد منه أنّه قد حصل على نفس ما تعلّق به الظنّ بعد الصلاة.

نعم وقع الكلام في جواب الإمام عليه السلام في أنّ المورد ليس من نقض اليقين بالشكّ إذا أعاد الصلاة، فكيف حكم الإمام عليه السلام بغسل الثوب وعدم إعادة الصلاة، وهذا ما سيأتي البحث عنه في البحث الثاني إن شاء الله.

وأمّا على ما في التهذيبين ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: ما ذهب إليه أغلب المحققين وهو أن نحمل الرواية على ما في العلل نفسه، يعني: أنّ قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) معناه: أنّي كنت شاكاً في النجاسة، لا أن يكون كناية عن اليقين بالطهارة، وقوله: (فرأيت فيه) يعني: رأيته فيه، وإنّما حُذف المفعول اختصاراً. وقد ذكر أهل الأدب دواعي لحذف المفعول.

الاحتمال الثاني: أن يقال: إنّ الصحيحة مرتبطة بقاعدة اليقين، ولا ربط لها بالاستصحاب، وهذا مبتن على أمرين:

أحدهما: أن يكون قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) كناية عن العلم بالطهارة.

ثانيهما: أنّ قوله: (فرأيت فيه) معناه: (أنّي رأيت شيئاً أشكّ فيه أنّه هو أو غيره).

فيكون الشكّ شكاً سارياً، والإمام بصدد تثبيت قاعدة اليقين في الجواب، ويكون الجواب مطابقاً للسؤال.

ويمكن المناقشة في هذا الاحتمال بأنّ قوله: (فنظرت) إلى آخره له مدلول مطابقي وهو أنّي نظرت ولم أر شيئاً، وهذا ملازم لعدم العلم به، لا أن يكون ملازماً للعلم بالعدم، فإذا لم يكن ملازماً له فلا يمكن استعماله كناية.

وعلى فرض صحة الاستعمال الكنائي فإذا دار الأمر بين أن يكون المراد الاستعمالي هو المراد الجدي وبين أن يكون المراد الجدي غير المراد الاستعمالي، فمقتضى القاعدة لولا القرائن أن يكون المراد الاستعمالي هو المراد الجدي.

ويستظهر من الرواية أنّ النجاسة لم تكن كثيرة، بل كانت قليلة؛ إذ يقول في صدر الرواية: (فعلّمت أثره)، ولو كان كثيراً لم يكن احتياج إلى تعليم أثره، وعدم رؤية مثل هذا النجس لا يدلّ على عدم وجوده، وما ذكره في (فرأيت فيه) أيضاً لا وجه له بعد تصريح أهل الأدب بجواز حذف المفعول فيما إذا كان المفعول مذكوراً سابقاً، وليس قوله هذا ظاهراً في المغايرة.

مضافاً إلى أنّه إذا قلنا بهذه المقالة لا بدّ وأن يكون المحذوف (شيئاً شككت فيه أنّه هو هو أو غيره)، وإلّا لو كان المحذوف كلمة (شيئاً) فقط، فهذا يدلّ على المغايرة، ولا يمكن استفادة قاعدة اليقين.

الاحتمال الثالث: ما ذكره الشيخ وذهب إليه المحقق العراقي والسيد الحكيم وغيره، وهو أنّ قوله: (فنظرت إلى آخره) يفيد الشكّ كالاحتمال الأول، إلّا أنّ قوله: (فرأيت) إلى آخره معناه: (أنّه رأيت شيئاً احتمل أن يكون هو المظنون أو غيره)، فتكون النتيجة أنّه يشك في أنّ صلاته هل كانت مع النجاسة الخبثية أو لا؟

وعلى هذا الاحتمال يكون جواب الإمام مطابقاً للسؤال: والسؤال يكون عن الاستصحاب.

وجواب هذا الاحتمال يظهر من الجواب عن الاحتمال الثاني.

فالأرجح هو الاحتمال الأول وأنّ ما في التهذيب مرجعه إلى ما في العلل، إلّا أنّ ما في العلل أوضح من التهذيب، فلا بدّ من معرفة الارتباط بين الجواب والسؤال، وما قيل من عدم لزوم معرفة المورد وأنّه هل يكون من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين باليقين، لا يعرف له وجه.

وقد قيل: إنّ التعليل لا يتلائم مع هذا الاستظهار ـ أي الاحتمال الأول ـ وإنّما يتلائم مع الاحتمالين الآخرين؛ وذلك لأنّه علم بعد الصلاة أنّ صلاته وقعت مع النجاسة الخبثية، فلو أعادها لم يكن من نقض اليقين بالشكّ، وإنّما يكون من نقض اليقين باليقين.

والتعليل إنّما يكون تعليلاً لجواز الدخول في الصلاة؛ فإنّه حين نظر ولم ير شيئاً بمقتضى الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ يجوز له الدخول في الصلاة، وأمّا بعد إتيان الصلاة وانكشاف أنّها فاقدة للطهارة لم تكن إعادتها من نقض اليقين بالشكّ.

وقد قال الشيخ في الرسائل: (لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسة ـ كما صرح به السيد الشارح للوافية ـ إذ الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين، بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها)[1].

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ كون الإعادة من نقض اليقين باليقين مبتن على أن يكون العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة موجباً لوجوب الإعادة، وهذا مبتن أيضاً على أن تكون الطهارة الخبثية دخيلة في الصلاة دخالة مطلقة، أي: كونها من الأركان، وإلّا لا يكون العلم بوقوعها مع النجاسة موجباً للإعادة. فالقول بأنّ هذا من نقض اليقين باليقين محلّ تأمّل؛ وذلك لما ذكرنا من أنّه إذا كان اليقين بوقوعها مع النجاسة موجباً للإعادة كان لهذا القول وجه.

(١) الرسائل ٣: ٦٠.

ويمكن تصحيح التعليل بأنّ الطهارة من الخبث ليست بدخيلة في الصلاة دخالة مطلقة، بل دخيلة في الجملة، فلو أخلّ بها عن عذر، لا يكون هذا الإخلال مانعاً من انطباق المأمور به على المأتي به، فإذا علّل الإمام عليه السلام عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب، فمعناه: أنّك كنت معذوراً وكان لك حجّة في الإخلال بالطهارة، فلا يحتاج إلى الإعادة، ويصح التعليل بالاستصحاب.

وخلاصة القول: أنّ قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فلا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، معناه: بما أنّ إخلالك بالطهارة حصل بسبب اعتمادك على الاستصحاب فلا يجب إعادة الصلاة.

يبقى هنا سؤال وهو أنه لماذا لا يكون الإخلال بالطهارة اعتماداً على الاستصحاب مانعاً من انطباق المأمور به على المأتي به؟

ويمكن الجواب عن هذا السؤال بوجهين:

أحدهما: ما استظهرناه من موثقة عمّار: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، وإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك شيء».

فإنّا قد استظهرنا من هذه الرواية وغيرها أنّ كلّ شيء لم يكن معلوم القذارة منزّل منزلة الطاهر، وقلنا: إنّ نتيجة ذلك هو الحكم بالإجزاء، والآثار المقومة لنجاسته كتنجيس ملاقيه وأشباه ذلك لا تنفك عنه، وأمّا آثارها الشرعية التي هي متوقفة على الطهارة فتترتب عليها.

ففي المقام إن لم يعلم أنّ الثوب نجس فهو منزل منزلة الطاهر في ترتب الأثر الشرعي الذي هو عبارة عن طهارة الثوب حال الصلاة، والطهارة التنزيلية إنّما تكون في مورد لا يكون هنا علم وجداني أو تعبدي بالنجاسة كالمقام.

وأمّا في الصورتين اللتين قبل هذه الصورة فالعلم بالنجاسة موجود، ولذا نرى أنّ الإمام عليه السلام حكم فيهما بوجوب الإعادة.

وإحدى الصورتين صورة النسيان والأُخرى صورة العلـم الإجمـالي، ولا يمكـن الاستفادة من الطهارة التنزيلية في صورة النسيان؛ لعلمه بقذارته سابقاً، ومجرد غفلتـه عن العلم بالقذارة لا يوجب كونه طاهراً تنزيلاً.

وما قيل من أنّ الطهارة التي تكون الصلاة مشروطة بها أعم من أن تكون واقعية أو إحرازية غير صحيح؛ إذ لم يدل على ذلك أي دليل، وإنّـما انتـزع ذلـك مـن مـوارد الحكم بعدم وجوب الإعادة، وعلى ما استظهرناه من الرواية فقد دلّ الدليل على ذلك.

ثانيهما: ما سأله زرارة مكرراً من أنّ الصلاة مركبة من الأركـان وغـير الأركـان، ويعبّر عنها بالفرائض والسنن «ولا تعاد الصلاة إلّا من خمـس»، وهـذا هـو الكـبرى. مضافاً إلى أنّ الطهارة ـ التي من الفرائض ـ هي الطهارة مـن الحـدث لا مـن الخبـث، وهذا هو مورد سؤال زرارة فعلاً.

وقوله: «لا تعاد الصلاة» إلى آخره ليس في خصوص النسيان، بل بأي حجة مـن الحجج وبأي عذر من الأعذار لو أخلّ بالسنن لم يكن به بأس، والارتباطية مقطوعـة، وعلى هذا فيكون حكم الإمام عليه السلام وتعليله موافقاً للسؤال.

وهكذا حكمه عليه السلام في صورة العلم الإجمالي؛ إذ العلم الإجمـالي حجـة، والجهـل التفصيلي الذي هو مقوم للعلم الإجمالي لا يكون عذراً.

وأمّا في صورة النسيان فيمكن أن يكون حكم الإمام عليه السلام بلزوم الإعادة من باب العقوبة من جهة عدم اهتمامه، كما ورد في موثقة سماعة: (قال: سألت أبا عبـد الله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّي؟ قال: «يعيد صلاته كي يهـتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه»)[1].

وهذه الرواية شبيهة بالروايات التي رواها زرارة في الحجّ في مـن جـامع أهلـه في حال الإحرام، فحكم الإمام عليه السلام بلزوم إعادة الحجّ، وسأل زرارة أنّ أي الحجّين هـو

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٥٥.

الحج الواقعي وحجّة الإسلام، فأجاب الإمام عليه السلام: «الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا والأخرى عليهما عقوبة»[١].

فحكم الإمام عليه السلام بالصحة مع الإخلال بالطهارة مبتن على أحد الوجهين وإحدى الكبريين، وما قيل غير هذين الوجهين ليس إلّا مجرّد فرض. وهاتان الفرضيتان اللتان ذكرناهما أقرب إلى الواقع.

وهنا يأتي سؤال آخر وهو أنّه لو كان الأمر كما تقولون وأنّ الوجه لعدم الإعادة هو أحد الوجهين، فلماذا لم يعلّل الإمام عليه السلام بأحد الوجهين، بل علل بالاستصحاب؟

ويمكن الإجابة عنه بأن الرجل بعد نظره وعدم رؤيته شيئاً عمل بالاستصحاب ارتكازاً، ولم يكن متوجهاً وملتفتاً إلى هذا الأمر الارتكازي. والإمام في هذا التعليل نبهه على أنّك معتمد على الحجة في عملك هذا، وبعد تنبيه الإمام عليه السلام تؤثر إحدى الكبريين السابقتين أثرها.

فتحصل ممّا ذكرنا أنّ القول بأن التعليل لا يتلائم مع السؤال غير صحيح، كما أنّ القول بأنّ الإعادة نقض لليقين باليقين غير صحيح أيضاً.

وأما المورد الثاني: السؤال السادس و جوابه

وهو قوله: (قلت: إن رأيته وأنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة، وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمَّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمَّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمَّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك ـ أو فإنّك ـ لا تدري لعلّه أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»).

وسؤاله هذا عن رؤية الخبث في ثوبه في حال الصلاة، والإمام عليه السلام قسّم سؤاله على قسمين: تارة يكون مشكوكاً ثمَّ يراه في نفس الموضع في أثنائها، فحكم عليه السلام بقطع الصلاة.

---

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٣١٧.

ومعنى قوله ﷺ: إن كنت قاطعاً بسبق النجاسة على الصلاة فهي باطلة؛ لأنّه إذا شكّ الإنسان في موضع ثمَّ رآه في نفس الموضع في الصلاة، فبحساب الموازين وملاحظة الاحتمالات يحصل له القطع بأنّ ما يراه الآن هو المشكوك، لا أن يكون غيره.

وأخرى لا يكون مسبوقاً بالشكّ «وإن لم تشكّ ثمَّ رأيته رطباً»، كما إذا كان قبل الصلاة قاطعاً بالطهارة أو غافلاً عنها وفي الأثناء رآه رطباً، فحكم ﷺ بقطع الصلاة وغسله ثمَّ البناء على الصلاة؛ وذلك «لأنّك لا تدري لعلّه أوقع عليك» وكنت متيقناً بعدمه قبل الصلاة، ولا يدري أنّه حدث في الصلاة أو كان سابقاً على الصلاة، فيستصحب عدم تحقق النجاسة أو عدم حلول النجاسة في الثوب إلى زمان العلم.

وقد يقال: بأنّ تفسير هذا السؤال بهذا النحو في كلا شقّيه لا يتلائم مع ما ذكرتموه في السؤال الثالث، فإنكم قلتم في السؤال الثالث: إنّ وقوع الصلاة مع النجاسة الخبثية مجزٍ إذا كان عن جهل وعن عذر وكان انكشافه بعد الصلاة، وعللتم ذلك بأنّ هذا إمّا من جهة النظافة التنزيلية أو من جهة تضييق دائرة الشرطية، والشرطية إنّما تكون في صورة عدم العذر، فعلى هذا فالحكم من الإمام ﷺ بالبطلان فيما إذا رآه في الأثناء وكان مسبوقاً بالشكّ يكون على خلاف الموازين.

وهذا بخلاف الاحتمالين الآخرين اللذين ذكرناهما في السؤال الثالث؛ لأنّه إذا حملنا السؤال الثالث على قاعدة اليقين وقلنا إنّه أولاً كان قاطعاً بالطهارة ثمَّ يشكّ في أنّ صلاته كانت مع النجاسة أو لا، فحكمَ الإمام ﷺ بعدم لزوم الإعادة، فلم يكن حكم الإمام متضمناً لصحة الصلاة مع النجاسة حتى يكون مناقضاً للمقام.

وكذلك بالنسبة إلى الاحتمال الثالث فإنه لو قلنا به يكون الاستصحاب بلحاظ وقوع الصلاة مع الطهارة الواقعية، فالحكم هناك أيضاً لا يناقض حكم المقام وأنّ ما رآه غير المشكوك.

وأمّا الاحتمال الأول الذي هو المختار فلا يتلائم مع حكمه ﷺ في هذا المقام في كلا شقيه؛ إذ حكمَ ﷺ في الشق الأول بالنقض والإعادة «إذا شككت في موضع منه ثمَّ رأيته»، والحال أنّ مقتضى الحكم الأول، أي: في السؤال الثالث هو الحكم بالصحة بطريق أولى؛ لأنّ هناك وقع تمام الصلاة مع النجاسة، وفي المقام بعض أجزاء الصلاة وقعت معها وانكشفت أثناءها، فحكمه ﷺ بالفساد يتنافى مع المبنى الذي حملنا عليه السؤال الثالث؛ إذ الأجزاء السابقة وقعت مع استصحاب الطهارة، فهذه الأجزاء إمّا واجدة للشرط وإمّا أنّ الشرطية محدودة.

وهذا التنافي بين الحكمين قد أوجب مناقشة بعض فيما قلناه في السؤال الثالث وأنّه لا بدّ من حمل السؤال الثالث إمّا على قاعدة اليقين أو الاستصحاب بغير النحو الذي قلناه.

وأيضاً الحكم في السؤال الثالث يتنافى مع الشق الثاني من حكمه ﷺ في هذا السؤال «وإن لم تشكّ ثمَّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمَّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه أوقع عليك»، وعدم الشك قبل الصلاة إمّا أن يكون بلحاظ أنّه قاطع بالطهارة أو غافل، وسواءٌ أكان قاطعاً أم غافلاً تكون الأجزاء السابقة صحيحة؛ لأنّ القاطع والغافل ذو طهارة تنزيلية، أو أنّ الشرطية محدودة بالنسبة إلى القاطع، ومفقودة بالنسبة إلى الغافل.

وعلى هذا، فاستصحاب الطهارة إلى زمان الرؤية لا أثر له في الصحة؛ لأنّ على فرض عدم جريان الاستصحاب، مجرد قطعه بالطهارة أو غفلته كافٍ في صحة الأجزاء السابقة، فالاحتياج إلى إجراء الاستصحاب هنا يتنافى مع ما ذكرنا في السؤال الثالث.

وقد أجاب بعض عن ذلك كما نقل الشيخ في الرسائل عن شارح الوافية، وحمل السؤال في الشق الأول على العلم الإجمالي، وأنّه إذا شكّ في موضع النجاسة مع العلم بأصل النجاسة فدخل في الصلاة ناسياً أو جاهلاً ثمَّ رآه في أثناء الصلاة فبما أنّه

مسبوق بالعلم الإجمالي فلذا حكم الإمام ﷺ بالفساد، وهذا خلاف الظاهر؛ لأنّه لو كان المقصود هو العلم الإجمالي لقال: إذا شككت في موضعه، لا شككت في موضع منه.

ويمكن الجواب عن المناقضة أنّه لو كان التشقيق في المقام بلحاظ الأجزاء السابقة، فلعلّ الإشكال وارد، وأمّا إذا لم يكن بلحاظ الأجزاء السابقة من الصلاة، بل بلحاظ حالة الانكشاف، فلا مناقضة في البين.

بيان ذلك: إنّ الصلاة أمر ممتد، ويشترط في جميع حالات الصلاة من الأفعال الخاصة كالركوع والسجود والقيام وفي حال القراءة والذكر وحال السكوت وغيرها الستر والطهارة والاستقبال، فليس للمصلّي أن يسكت ويأتي بما ينافي بعض الشروط ثمَّ يأتي ببقية الصلاة، فما هو شرط في الصلاة شرط في جميع الحالات حتى حالة السكون والسكوت، إلّا أنّه إذا ارتفعت الطهارة الخبثية بسبب الاضطرار كحدوث الرعاف دلّ الدليل على أنّه لا تعتبر الطهارة في تلك القطعة، وفي الحقيقة يعدّ ذلك عذراً ومن قبيل: «لا تنقض السنّة الفريضة» بالنسبة إلى حصّة السكونات، فيقطع الصلاة ويغسله ثمَّ يبني على الصلاة.

وما يراه المصلّي من النجاسة في أثناء الصلاة إمّا أن يكون قاطعاً بحدوثها كدم الرعاف، فهذا الشخص معذور بلحاظ حال السكون، وإما أن تكون النجاسة سابقة على الصلاة وكان قاطعاً بسبقها، فليس لنا دليل على معذورية النجاسة المنكشفة في أثناء الصلاة حتى بلحاظ حال السكون.

فحكمه ﷺ بالبطلان ليس من أجل النقص في الأجزاء السابقة حتى يقال بأنّه لو وقعت الصلاة كلّها مع النجاسة فصلاته صحيحة وأمّا لو وقعت بعضها مع النجاسة فلا تكون صحيحة، فهما متنافيان، بل من أجل عدم معذورية النجاسة المنكشفة بالنسبة إلى حالة السكون.

وبعبارة أُخرى: في السؤال الثالث الانكشاف إنّما حصل في حالة لا يعتبر فيها الطهارة، وفي المقام الانكشاف حصل في حالة يعتبر فيها الطهارة، والمفروض أنّه حال الانكشاف ليس مع الطهارة ولا عذر له.

نعم، النجاسة الحادثة يمكن أن تكون عذراً، وأمّا النجاسة السابقة على الصلاة فلا يمكن إلحاقها بالنجاسة الحادثة كدم الرعاف.

وأمّا الشقّ الثاني، والذي يحتمل فيه وقوع النجاسة، فإن كان في الأثناء فهو من قبيل الرعاف، وإن كان وقوعها قبل الالتفات فالأجزاء التي أتى بها أيضاً صحيحة؛ لأنّها وقعت مع الطهارة التنزيلية، وأما بالنسبة إلى حال السكونات فهو معذور بسبب أدلّة الرعاف.

وإذا شكّ في أنّها نجاسة سابقة أم حادثة، فهنا يحكم الإمام عليه السلام بالصحة من أجل الاستصحاب (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ).

فإن قيل: إنّ هذا من الأصل المثبت؛ إذ يثبت بالاستصحاب عنوان الحدوث، ولا نقول به.

قلنا: إنّ الحدوث المذكور في أدلّة الرعاف لم يؤخذ بعنوانه، بل المأخوذ هو واقع الحدوث، يعني: الوجود بعد سبق العدم، والنجاسة لم تكن موجودة فيما قبل الصلاة باستصحاب العدم، وليس المأخوذ عنوان الحدوث الذي هو عنوان انتزاعي حتى يلزم الأصل المثبت، وهي موجودة الآن بالوجدان، ومثل هذا لا يضرّ بالنسبة إلى حال السكون بأدلّة الرعاف، وعليه فيرتفع التنافي الموهوم، ولا يكون محذوراً في التمسك بالصحيحة الثانية.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الثالثة، وهي: (علي بن إبراهيم، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن فضل بن شاذان ـ جميعاً ـ، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين بأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه،

وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى - وفي الاستبصار: ركعة أُخرى - ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»).

وهي مذكورة في الكافي والتهذيبين، والظاهر أنّ مدرك التهذيبين هو الكافي وسندها معتبر؛ لأنّ علي بن إبراهيم الذي هو معروف بالحسن روى عن أبيه.

ومحمد بن إسماعيل اختلفت الأقوال فيه، والأظهر أنّه محمد بن إسماعيل النيسابوري، وهذا لم يوثق، ومجرّد نقل الكشي والكليني لا يدلّ على الوثاقة، إلّا أنّ الطريق الأول وهو رواية علي بن إبراهيم كافٍ. والظاهر أنّ مدرك الكليني كتاب حمّاد.

وفي هذه الصحيحة أبحاث:

البحث الأول: في فقه الصحيحة، وينبغي التعرض لجهات ثلاث:

إحداها: أنّ مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع من المسائل الحساسة عند علماء العامة، وأئمتنا كانوا يمارسون التقية في بيان أحكام الشكوك، ولا سيما في الشكّ بين الثلاث والأربع، فلا بدّ من التعرّض لأقوال العامة.

ثانيتها: أنّه لو كان السؤال عن الإمام الباقر عليه السلام فيحتمل أن يكون زرارة في بداية تلمّذه على الإمام.

ومن المعلوم أنّ زرارة قد تلمّذ عند العامة قبل تشرّفه للتلمذ على الإمام الباقر عليه السلام، ولعلّه لم يكن مستعداً لسماع ما انفرد به فقه الإمامية عن فقه العامة، ولا سيما إذا كان ما في فقه العامة موافقاً للقاعدة والروايات الواردة عن طريقهم.

ثالثتها: أنّ الأئمة عليهم السلام في الموارد الحرجية كان بناؤهم على التورية والكتمان.

وللتورية معان متعدّدة، منها: ذكر لفظ يكون له معنيان: معنى قريب ومعنىً بعيد، والسامع يتوهم أنّ مراده المعنى القريب، والحال أنّه أراد المعنى البعيد.

أمّا الجهة الأولى: ففي أنّ الصحيحة هل هي ظاهرة فيما يمتاز فقه الإمامية في كيفية معالجة الشكوك من الركعتين المنفصلتين أو الركعة المنفصلة؟ كما ذهب إليه جماعة.

أو أنّها ظاهرة في الركعتين أو الركعة المتصلة، كما ذهب إليه ابن الجنيد وأبو جعفر بن بابويه على ما في المختلف وغيره من أنّهما ذهبا إلى التخيير بين الإتيان بهما متصلتين أو منفصلتين.

أو أنّها ظاهرة في الركعات المتصلة، إلّا أنّ هذا الظاهر ليس بحجّة؛ وذلك لوجود أمارات التقية والتورية فيها.

فلا بدّ فيها من التعرض لأقوال العامة، وموقفهم من هذه المسألة.

ومن المعلوم أنّ الإمامية تمتاز عن سائر الفرق في خصوص الشكّ في الركعات بالفرق بين الركعتين الأولبين والركعتين الأخريين.

ففي الركعتين الأُوليين الشكّ فيهما موجب للبطلان، وفي الأخريين لا يوجب البطلان، والتصحيح إنّما يكون بركعة أو ركعتين منفصلتين.

والعامة لهم أقوال:

القول الأول: البناء على الأقل والإتيان بالمشكوك متصلاً بلا فرق بين أن يكون الشكّ بين الإثنين والأربع أو بين الثلاث والأربع، وهذا ما نسبه السيد المرتضى (ره) إلى الفقهاء عموماً في الانتصار، وفي الخلاف نسبه إلى الشافعي، وذكر أنّهم رووا عن علي عليه السلام، ورواه في القديم عن أبي بكر وعمر وعلي.

ومن المعلوم أنّ ما نسب إلى الشيخين، وأمير المؤمنين عليه السلام لم تكن المخالفة معه أمراً سهلاً، ولا سيّما ما نسبوه إلى علي عليه السلام؛ فإنّه لو أفتى الإمام الباقر عليه السلام أو الإمام الصادق عليه السلام بخلاف ما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام لقالوا إنّ انتسابهم إلى أمير المؤمنين غير صحيح، وأنّهم منقطعون في الفقه عن علي، والحال أن أئمتنا كانوا يصرّون على أنّ كلّ ما يقولونه مأخوذ عن علي عليه السلام، وهو قد أخذ من رسول الله

ﷺ، وهذا أحد طرق المعارضة مع أئمتنا، فإنّهم كانوا ينشرون شيئاً منسوباً إلى أمير المؤمنين أو إلى رسول الله ﷺ وموافقاً لقولهم حتى لا يمكن معارضته، وبمرور الزمان يكون ذلك راسخاً في أذهان الناس، فإذا أفتى الإمام عليه السلام بغير ما هو راسخ في أذهانهم لقالوا إنّ ما يدّعونه من أنّ حديث أبي حديث جدّي غير صحيح.

ونسب القول بالبناء على الأقل إلى سعيد بن المسيب ومالك والثوري.

القول الثاني: البطلان، ونسبه في الخلاف إلى الأوزاعي، وبه قال ابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص.

القول الثالث: الأخذ بالزيادة، وفي الخلاف نقله عن أبي هريرة وأنس والحسن البصري.

والسؤال أنّه هل كان بإمكان الإمام عليه السلام في هذا الجو الفقهي المتلاطم بيان الحقّ مع انتساب الخلاف إلى علي عليه السلام؟

وأما الجهة الثانية: في أنّ زرارة قد تلمّذ في السابق على الحكم بن عتيبة من فقهاء العامّة[1]، وتعلّم منه فقه العامة، ومن المعلوم أنّ ما يقوله الأستاذ الأول يرتكز في الذهن، والأُستاذ الثاني لا بدّ وأن يتعب في إخراج ما ارتكز في ذهنه، وهذا لا يمكن إلّا بالمداراة، والشاهد على ذلك رواية صحيفة الفرائض، حيث يقول زرارة إنّي عند ما كنت أقرأها وأرى أنّها مخالفة لما في أيدي الناس كنت أقول: هذا باطلٌ باطل.

الجهة الثالثة: في أنّ للأئمة طرقاً للكتمان منها التورية، وهي: ذكر لفظ يكون ظاهراً في معنى وله معنى آخر بعيد.

وهناك معان أخرى للتورية وطرق للكتمان سيأتي البحث عنها في مبحث التعادل والتراجيح مفصلاً، وقد ورد «إنّا والله لا نعدّ الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له

---

(١) حكي عن علي بن الحسن بن فضال أنه قال: كان الحكم من فقهاء العامة، وكان أستاذ زرارة وحمران والطيار قبل أن يروا هذا الأمر. (اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٦٩)

فيعرف اللحن»[١]، «ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعـرف معـاريض كلامنـا»[٢]، وهذا هو المختار في هذه الصحيحة.

وقد ذهب جماعة إلى أنّ الصحيحة ظاهرة فيما تمتـاز بـه الإماميـة مـن غـير تقيـة، وهناك شواهد على عدم التقية.

الشاهد الأول: قوله عليه السلام: «بفاتحة الكتاب»، وهذا دليل على أنّ هذه الركعة ركعة منفصلة؛ إذ لو كانت الركعة المتصلة مرادةً لحكم بالتخيير بين الفاتحة والتسبيح.

ويمكن الجواب عنه بأنّ كثيراً من فقهاء العامة يرون لزوم قراءة الفاتحـة في جميـع الركعات كما في مغني ابن قدامـة وغـيره، فعليـه الأمـر بفاتحـة الكتـاب في الـركعتين الأخيرتين لا يدلّ على الإتيان بهما منفصلتين.

نعم، على مستوى الفقه الشيعي بما أنّا نعرف أنّ المصلّي مخيّر بين الفاتحة والتسبيح، فنحن نفهم أنّ مراده عليه السلام هو الإتيان بالركعات منفصلة، وهل هذا إلا التورية؟ فـإنّ الأغيار يعرفون منه معنى ونحن نعرف منه معنى آخر.

ومن علائم أنّ الشخص بصدد التورية والكتمان عدوله عن الجواب، وهنا نـرى أنّ الإمام عدل عن الجواب؛ إذ لو كان بصدد الجواب على مبنى الشيعة صريحاً لأجاب بأنّه يتشهد ويسلّم ويأتي بركعتين منفصلتين، فمن هنا يعرف الفقيـه أنّـه كـان بصـدد التورية والكتمان.

الشاهد الثاني: أنّه إذا كان الشخص في حال التقية فهو لا يبتدئ بما فيه التقية، وفي هذه الصحيحة زرارة لم يسأل عن الشك بـين الـثلاث والأربـع، والإمـام هـو الـذي ابتدأه، والتقية إنّما تكون في الكلام غير الابتدائي.

والجواب عن ذلك: أنّ الأمر ليس كذلك، فقـد يحـتّم الموقـف عـلى الإنسـان أن يبتدئ بما فيه التقية، وقد وقع نظير ذلك لحمران، ففي الوافي[٣]: (حسين، عن صفوان،

(١) الغيبة للنعماني: ١٤٤.

(٢) معاني الأخبار: ٢.

عن أبن بكير، عن زرارة، عن حمران، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ في كتاب علي عليه السلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم»، قال زرارة: قلت هذا ما لا يكون، اتقاك، عدوّ الله اقتدي به؟! قال حمران: كيف اتقاني وأنا لم أسأله، هو الذي ابتدأني، وقال في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، كيف يكون هذا منه تقية؟ قال: قلت له: اتقاك، هذا ممّا لا يجوز، حتى مضى أن اجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له حمران: أصلحك الله حدثت هذا الحديث الذي حدثتني به أنّ في كتاب علي إلى آخره ـ إلى أن قال ـ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «في كتاب علي إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم ولا تقومنّ من مقعدك حتى تصلّي ركعتين أُخريين»، قلت: فأكون صليت أربعاً لنفسي لم أقتد به قال: «نعم» إلى آخره.

الشاهد الثالث: ذكر الإمام في ذيل الصحيحة هذه العبائر المتتالية، ولو كان الإمام في حال التقية لما كان يقول: «ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشكّ في حال من الحالات».

والجواب عن ذلك: أنّ العارف والفقيه يعرف من ذكر هذه العبائر أنّه عليه السلام كان في حال التقية، وإلقاء الكبريات الكلية دليل على أنّ الإمام عليه السلام بصدد الكتمان.

وملخص الكلام: أنّه يقال في جواب ابني بابويه والجنيد أنّ ما ادّعيتماه من أنّ الصحيحة ظاهرة في الاتصال صحيح، إلّا أنّ الظاهر ليس بحجّة؛ للقرائن الموجودة فيها، ولحن الكلام يدلّ على ذلك.

ويقال في جواب من ادّعى أنّها ظاهرة في الإنفصال: إنّ هذا الادّعاء غير صحيح، إلّا أنّ ما فهمتموه من أنّ الوظيفة هي الإتيان بالركعات منفصلة هو الصحيح، وإن كان الاستظهار غير صحيح.

---

(١) كتاب الوافي ٥ : ١٨٢.

هذا هو البحث الأول في الصحيحة.

البحث الثاني: في أنّ هذه الصحيحة هل هي متعرّضة للاستصحاب أو لا؟ وأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هل المراد منه الاستصحاب، أو قاعدة اليقين[1] في خصوص الشكّ في عدد الركعات؟ أو لا هذا ولا ذاك، بل المراد معنى آخر؟

ومن المعلوم أنّ ارتباط الصحيحة بالمقام مبني على أن يكون المراد منها هو الاستصحاب وإلّا لا يمكن التمسك بها لحجّية الاستصحاب.

وكما أشرنا فإنّ أصول الاحتمالات في المقام ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أنّ في مفاد جملة «لا ينقض اليقين بالشكّ» وكذا العبائر التي بعدها «ولا يدخل الشكّ باليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر» احتمالين:

أحدهما: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض» إلى آخره، معناه: أنّ الاستصحاب في عدد الركعات جار، وأنّ الأصل عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ولا ينقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بالشك فيها، وهذا ردّ لبعض العامة الذين يقولون بالبناء على الأكثر من دون تدارك أو القائلين بالبطلان.

وجملة «لا يدخل الشكّ في اليقين»، معناه: لا يتعامل مع الشكّ معاملة اليقين؛ لأنّ الشكّ ليس له كاشفية بخلاف اليقين.

وهذا الاحتمال لعلّه الأظهر.

ثانيهما: أن لا يُدخل الركعة المشكوكة في الركعات المتيقنة، وعلى هذا يعرف ويستظهر من الصحيحة الإتيان بالركعات المشكوكة فيها منفصلة.

وكذا قوله عليه السلام: «ولا يخلط أحدهما بالآخر».

فعلى الاحتمال الأول تكون الصحيحة متعرّضة للاستصحاب.

---

(١) ولا يخفى أنّ هذه القاعدة غير قاعدة اليقين التي ذكرناها في أول بحث الاستصحاب. (الاستاذ دام ظله)

الاحتمال الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض» إلى آخره، تحصيل اليقين على وفق قاعدة اليقين في الشكّ في الركعات.

وهذه القاعدة غير قاعدة اليقين السابقة الذكر، فعلى قاعدة اليقين عند الشكّ في الركعات لا بدّ من تحصيل اليقين بصحة العمل.

وتحصيل اليقين يمكن بالبناء على الأكثر ويتشهد ويسلّم ثمَّ يأتي بما يحتمل أن يكون ناقصاً منفصلاً، فإذا فعل ذلك يحصل له القطع بفراغ الذمّة؛ إذ في الشكّ بين الثلاث والأربع مثلاً إذا كان آت بالرابعة يقع ما أتى به منفصلاً نافلة، وأمّا إذا كان لم يأتِ بالرابعة فقد زاد تشهداً وتسليماً وتكبيرة، وزيادة هذه الأمور لا توجب البطلان عند العذر. والإمام عليه السلام أشار إلى هذه القاعدة بقوله: «لا ينقض» إلى آخره.

وهذا الاحتمال ضعيف لوجهين:

الأول: أنّ اليقين أُخذ مفروضاً، ومن المعلوم أنّ في قاعدة اليقين يجب تحصيل اليقين، ولو كان مراده عليه السلام ما احتمله الشيخ لقال الإمام: يجب تحصيل اليقين. وهذا ممّا أورده عليه المحقق الأصفهاني[1].

الثاني: أنّه لو كان الإمام بصدد بيان قاعدة اليقين فليس ثمة تقية، والحال أنّا قلنا يعرف من لحن الرواية ومن الجو الفقهي أنّ الإمام عليه السلام بصدد التورية والكتمان، فإنّ الرواية وإن كانت ظاهرة في الركعات المتصلة، إلّا أنا عرفنا أنّ الإمام كان بصدد بيان الحكم الواقعي، وهو الركعة المنفصلة.

الاحتمال الثالث: ما يستفاد من كلمات عدّة من الأكابر كصاحب الوافي في الوافي[2]، ومرآة العقول[3]، والبحار[4]، من أنّ المراد:

---

(١) نهاية الدراية ٣ : ٩٧.

(٢) الوافي ٨ : ٩٨٠.

(٣) مرآة العقول ١٥ : ١٩٤.

(٤) بحار الأنوار ٨٥ : ١٨٢.

من قوله: «لا ينقض» إلى آخره: (أي لا يبطل المتيقن من صلاته بسبب الشك الذي عرض له في البقية) كما في مرآة العقول، وعليه فيكون هذا القول في قبال القول بالبطلان الذي قال به بعض العامّة.

و من قوله:«ولا يدخل الشكّ في اليقين» (أي لا يدخل الركعتين المشكوك فيهما في الصلاة المتيقنة بأن يضمها مع الركعتين المتيقنتين ويبني على الأكثر، ولكنه ينقض الشك باليقين أي يسقط الركعتين المشكوك فيهما باليقين وهو البناء على الأقل).

وفي الوافي: «لا ينقض اليقين بالشكّ» أي: (لا يبطل الثلاث المتيقن فيها بسبب الشكّ في الرابعة بأن يستأنف الصلاة، بل يعتدّ بالثلاث) إلى آخره.

وهذا الاحتمال كالاحتمال الثاني ضعيف لوجوه:

أولاً: على هذا الاحتمال والاستظهار كلمة اليقين مستعملة في المتيقن المخصوص الذي هو عبارة عن الركعات الثلاث، وكلمة الشكّ مستعملة في الحالة النفسية، ومعناه: عدم نقض الركعات التي قاطع بها بسبب الشكّ، وهذا على خلاف وحدة السياق؛ إذ كما يكون الشكّ مستعملاً في الحالة النفسية لا بدّ وأن يكون اليقين مستعملاً أيضاً في الحالة النفسية.

وثانياً: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض» إلى آخره للاستدلال والتقريب؛ إذ الإمام عليه السلام بيّن الحكم فيما قبل، فإن كان الإمام عليه السلام بصدد بيان عدم إبطال الركعات السابقة لم تكن هذه الجملة استدلالاً وتقريباً، بل تكون بياناً لأمر تعبّدي، والحال أنّ الأظهر والأنسب أن يكون مراده عليه السلام من هذه الجملة هو الاستصحاب حتى يكون التعليل بأمر ارتكازي.

وثالثاً: أنّ قوله عليه السلام «لا ينقض» إلى آخره لا شكّ في أنّه كناية إمّا عن الاستصحاب وإمّا عن عدم جواز إبطال الركعات السابقة، ومن المعلوم أنّه لا يمكن الحكم بأنّه كناية بمجرّد وجود نسبة؛ وذلك لأنّ الكنايات ظاهرة من ظواهر المجتمع في كل لغة، فلا بدّ وأن يرى أنّ مجموع هذه الكلمات مستعملة في أي شيء؟ فبحسب

الأعصار والأزمنة والأمكنة تختلف الكناية، فإنّه قد يكون شيء كناية عن شيء في عصر ولا يكون كناية في عصر آخر، فإنّ الحمار في الأزمنة السابقة كان كناية عن الفعالية وعدم التعب من كثرة العمل، ولذا يقال لآخر الخلفاء الأُمويين مروان الحمار[1]، والحال أنه في عصرنا هذا يكون كناية عن البليد، فلا يجوز تجريد اللفظ من العصر والمحيط والشواهد وموارد الاستعمالات، والقول بأنّ هذا كناية عن الشيء الفلاني.

ورابعاً: أنّ القول بالبطلان الذي هو قول من أقوال العامة أضعف الأقوال من جهة الشهرة بين العامة، فكيف يمكن حمل كلام الإمام عليه السلام على بطلان هذا القول والحال أنّ هنا قولين آخرين أشهرهما الإتيان بالركعات المتصلة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا في البحث الثاني أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض» إلى آخره، مستعمل في المعنى الاستصحابي.

البحث الثالث: في أنّه هل يمكن الاعتماد على الاستصحاب في الشك في الركعات أو لا ـ مع قطع النظر عن الروايات ـ كما ذهب إليه أكثر العامّة وابن الجنيد وأبو جعفر بن بابويه؟

ذهب المحقق العراقي إلى عدم الاعتماد على الاستصحاب في الشكّ في الركعات والإتيان بالركعة المتصلة.

---

(١) مروان الحمار: هو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم آخر خلفاء بني أمية. قال الذهبي في تاريخ الإسلام: يقال: فلان أصبر من حمار في الحروب، ولهذا قيل له مروان الحمار، فإنه كان لا يجف له لبد في محاربة الخارجين عليه، كان يصل السرى بالسير ويصبر على مكاره الحرب.

وقيل: سمي بالحمار لأن العرب تسمي كل مائة سنة حماراً فلما قارب ملك بني أمية مائة سنة لقبوا مروان بالحمار لذلك وأخذوه من قوله تعالى في موت حمار العزير: ﴿وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ﴾. (تاريخ الاسلام ٨: ٥٣٤ حوادث سنة ١٢١ – ١٤٠).

وقال ابن حبان في كتاب الثقات: وإنما عرف بالحمار لقلة عقله. (كتاب الثقات ٢: ٣٢٢)

والوجه فيه: أنّ غاية ما يمكن إثباته بالاستصحاب هو عدم الإتيان بالرابعة، فلا بدّ من الإتيان بها متصلة، فإذا أتى بها، ففي حال الإتيان بها لا يثبت الاستصحاب أنّها الرابعة إلّا على القول بالأصل المثبت؛ إذ أخذ في موضوع التشهد والسلام أن يكونا عقيب الركعة الرابعة، والمفروض أنه لا يمكن إثبات كون هذه الركعة هي الرابعة إلا على الأصل المثبت»[1].

وقد أجاب بعض الأكابر عن هذا بوجهين:

الوجه الأول: أنّه ليس عندنا عنوان (عقيب الركعة الرابعة)، أو (في الركعة الرابعة)، وإنّما المستفاد من الأدلّة الترتيب بين الأجزاء، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم الإتيان بها فنأتي بها ولم يبق من الصلاة إلّا التشهد والتسليم فنأتي بهما مترتبين.

الوجه الثاني: أنّه (على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لو لا الأخبار الخاصة، فإنه بعد الإتيان بركعة أخرى ـ بمقتضى استصحاب عدم الإتيان بالرابعة ـ يتيقن بكونه في الركعة الرابعة، غاية الأمر أنه لا يدري أنّ الكون في الركعة الرابعة هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً، و خرج عنه فعلاً، فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعة، و يترتب عليه وجوب التشهد والتسليم، و لا يضرّ بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصية الكون كما في القسم الثاني من استصحاب الكلي)[2].

أمّا الوجه الأول: فالأمر كما ذكره، وليس لنا عنوان وجودي مثل عقيب الركعة الرابعة، أو في الرابعة، وأمثال ذلك حتى يلزم منه الأصل المثبت.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّها يتمّ على مسلكه، وأمّا المحقق العراقي فكما سيأتي في مبحث أصالة تأخر الحادث وغيره لا يقول بحجية مثل هذا الاستصحاب؛ إذ

---

(١) نهاية الأفكار ٤ : ٦١ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الاصول) ٤٨ : ٧٣ .

الاستصحاب على مسلكه امتداد وإطالة إمّا لليقين أو للمتيقن، ولا يثبت كون هذا الشيء في الآن اللاحق.

ونستنتج من هذا البحث أنّه لو لا الروايات الخاصة لا مانع من التمسك بالاستصحاب في الشك في الركعات.

البحث الرابع: في أنّه بعد القول بجريان الاستصحاب في نفسه في الشكّ في الركعات وأنّه يقتضي الإتيان بالركعات المشكوكة متصلة، فهل يكون الاستصحاب منافياً للأدلّة التي تدلّ على الإتيان بالركعات منفصلة أو لا؟

والوجه في التنافي أمران:

أحدهما: أنّه قد عبّر في بعض الأدلّة بالبناء على الأكثر، كما في موثقة عمار الساباطي، والحال أنّ الاستصحاب يقتضي البناء على الأقل، فهما متنافيان من حيث المفاد.

ثانيهما: أنّ الأدلّة تدلّ على لزوم الإتيان بالركعات المشكوكة منفصلة، والحال أنّ الاستصحاب يقتضي الإتيان بها متصلة، فإذا كان بينهما تناف لم يكن مجال لحمل قوله عليه السلام: «لا ينقض...» إلى آخره، على الاستصحاب وأنّه هو المراد الجدي.

وقد أُجيب:

عن الأمر الأول بأنّه عبّر في بعض الروايات بالبناء على الأكثر، إلّا أنّ هذا التعبير ليس المراد منه البناء على الأكثر من جميع الجهات، بل هذا كناية عن لزوم التشهد والتسليم، وهو بناءٌ على الأكثر من جهة، لا مطلقاً.

وقد عبّر في روايات كثيرة بالبناء على الأقل، والبناء على الأقل في هذه الرواية كناية عن لزوم الإتيان بالركعات المشكوكة، فيكون البناء على الأقل في هذه الروايات من جهة أيضاً، لا من جميع الجهات.

فبلحاظ الآثار قد يعبّر بالبناء على الأكثر وقد يعبّر بالبناء على الأقل.

وعن الأمر الثاني بأجوبة عمدتها ما أجاب به المحقق النائيني و تبعه بعض الأكابر، وهو أنّه لا تنافي بين الأدلّة والاستصحاب، فإنّ من الأدلّة موثقة عمّار الساباطي (قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت: بلى، قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصل ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[1].

وهذه الرواية من الروايات التي تدلّ على لزوم التدارك بركعات مفصولة، وقد ذكر أنّ الاستصحاب لا يخالف مذهب الإمامية، بل هو محقق لموضوعه[2].

توضيحه مختصراً: أن هذه الرواية وغيرها من الروايات تدلّ على أنّ العمل على وفق ما في الروايات موجب لصحة صلاته ولو أنّ ما أتى به كان ناقصاً، والإجزاء لا يعقل إلّا بالانقلاب.

يعني: أنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به أمرٌ غير معقول. فإذا كان الواجب عليه الأربعة المتصلة والمفروض أنّه أتى بالأربعة المفصولة لا سيّما إذا كان بينهما اختلاف من جهة الجلوس والقيام، كما إذا أتى بركعتين من جلوس بدلاً عن الركعة قائماً، فإذا لم يكن هذا مأموراً به فالإجزاء غير معقول.

والحكم بالإجزاء متوقّف على الالتزام بتبدل المأمور به، وهو أنّ من أتى بثلاث ركعات مثلاً وشكّ في الإتيان بالرابعة، فإن لم يكن آت بالرابعة واقعاً فوظيفته تتبدّل من الركعة المتصلة إلى المنفصلة، يعني: أنّ موضوع الركعة المنفصلة عبارة عن الشاك في الإتيان بالركعة الرابعة فيما إذا لم يأت بها واقعاً، كما أنّ من يعلم بعدم الإتيان

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٢١٣.

(٢) أجود التقريرات ٤ : ٥٤، مصباح الأصول ٢:٧٥.

بالرابعة وظيفته الركعة المتصلة، وهذا هو أساس حكم الإمام عليه السلام بالإجزاء، وإلّا لا يعقل الحكم بالإجزاء بدون تغيّر المأمور به.

فعلى هذا موضوع وجوب الركعة المنفصلة أمران:

الأول: الشكّ وهذا محرز بالواجدان.

والثاني: عدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهذا محرز بالاستصحاب.

فبسبب الاستصحاب يتحقق موضوع الركعة المنفصلة.

وهذا الجواب كما أشرنا من عمدة الأجوبة وأمتنها، ولا يرد عليه ما يورد على جواب غيره كجواب صاحب الكفاية، إلّا أنّ الكلام في أنّه هل يستفاد من موثقة عمار وغيرها ذلك أو لا؟

وبعبارة أُخرى: هل أنّ المكلّف يجري الاستصحاب ويحرز عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فتتبدل وظيفته إلى الإتيان بها مفصولة، أو أنّ الاستصحاب علّة لجعل الحكم بلزوم الاحتياط؟

والمستظهر من هذه الرواية وغيرها هو الثاني؛ إذ محصل هذه الرواية تعليم الإمام عليه السلام طريقةً ـ إن أراد الاكتفاء بهذه الصلاة[1] التي وقع الشكّ فيها ـ أن يتشهد ويسلّم ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط، وبهذا تفرغ الذمّة.

والحاصل: إن لم يعمل بهذه الطريقة فيشكّ في فراغ الذمّة ولا محرز له. وإن عمل بها فيحرز تعبّداً بفراغ الذمّة؛ فإنّه إمّا أنّ صلاته كانت تامة فتقع صلاة الاحتياط نافلة، وإمّا أنّ صلاته كانت ناقصة فصلاة الاحتياط متممة وواجبة.

فلزوم الاحتياط عقلاً أو شرعاً والإتيان بها في مرحلة التفريغ غير متوقف على استصحاب عدم الإتيان بالرابعة، فإنّه لو كان الاستصحاب غير جارٍ في الشكّ في الركعات ولم يكن حجّة أيضاً، فإنّ الحكم ما حكم به الإمام عليه السلام وتفريغ ذمّته منوط

---

(١) الأظهر جواز الاستئناف ولا دليل على حرمة قطع مثل هذه الصلاة التي وقع الشكّ فيها ومحتاجة إلى التدارك. (الاستاذ دام ظله)

بالعمل على الطريقة التي علّمها الإمام عليه السلام، فالإتيان بهذه الطريقة واجب إن أراد الاكتفاء بهذه الصلاة.

نعم، طريقية هذه الطريقة لتفريغ الذمّة متوقفة على انقلاب الواقع، إلّا أنّ لزوم الإتيان بالرابعة مفصولة غير متوقف على إجراء الاستصحاب، وإنّما تكون متممة فيما إذا لم يكن آت بالرابعة، وغير لازم أن يكون بحكم الاستصحاب محرزاً لعدم الإتيان بها.

وبعبارة أُخرى: إن كان مراد المحقق النائيني ومن تبعه أنّ الاستصحاب لا ينافي الأدلّة الخاصّة للانقلاب فهذا صحيح، وإن كان مراده أنّ موضوع الإتيان بالركعة المفصولة الذي هو مفاد الأدلّة لا يتحقق ولا يستكشف إلّا بالاستصحاب فهذا غير صحيح؛ فإنّه من المعقول جعل هذا القانون وإن لم يكن الاستصحاب حجّة، والقانون مؤدّاه الإتيان بهذا العمل احتياطاً، فإن كان في الواقع ناقصاً يكون هذا مكمّلاً ومتمماً، وإلّا فتكون نافلة.

وقد ظهر من هذا البحث أنّ الاستصحاب لا ينافي الأدلّة الخاصة.

البحث الخامس: في أنّه هل يستفاد من قوله عليه السلام: «لا ينقض» إلى آخره، الكبرى الكلية أو لا وأنّه مختص بالمورد؛ إذ الظاهر من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» إلى آخره، أن يكون الألف واللام للعهد الذكري، فلا يمكن استفادة الكبرى الكلية منها.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن ما ذكر صحيح، إلّا أنّ هنا شاهدين على التعميم:

الأول: أنا قد ذكرنا في أرجحية الاستصحاب أنّ في قوله عليه السلام هذا تعريض بكلام العامة وتضعيف أقوالهم المخالفين للاستصحاب، كمن يقول بالبناء على الأكثر من دون تدارك ومن يقول بالبطلان، وإن لم يكن التعليل بالكبرى الارتكازية لم يكن تعريض وتضعيف لأقوال العامة، وإلّا فإجراء الاستصحاب في خصوص المورد لم يكن من الاعتماد على أمر ارتكازي.

الثاني: ذيل الرواية وهو قوله عليه السلام: «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

هذا تمام الكلام في الصحيحة الثالثة لزرارة.

الرواية الرابعة: رواية إسحاق بن عمار (إنّه قال: قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين»، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»).

وقد عبّر في الرسائل عن هذه الرواية بالموثقة وهكذا في مصباح الأُصول، وهذا محلّ تأمّل.

والرواية مروية في الفقيه[1]، ومنقولة في الوسائل[2].

والبحث في هذه الرواية تارة يكون من جهة السند وأُخرى من جهة الدلالة.

أمّا سندها فقد ابتدأ الصدوق باسم إسحاق بن عمار، وطريقه في المشيخة إليه هكذا: أبي، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان.

وليس في هذا السند خدشة إلّا من ناحية علي بن إسماعيل، واختلف في أنّه من هو، وهل يمكن توثيقه أو لا؟

ذهب بعض إلى أنّه علي بن إسماعيل بن عيسى، وبما أنّ هذا من رجال كامل الزيارات فيوثق، كما في المعجم[3].

وذهب الوحيد البهبهاني إلى أنّه علي بن إسماعيل السندي، وقد نقل الكشي توثيقه عن النصر بن صباح.

وذهب بعض إلى وثاقته لنقل الأكابر منه، وهذا ما ذهب إليه المحدّث النوري.

وهذه الأمور كلّها مخدوشة؛ لأنّ كونه من رواة كامل الزيارات لا يوجب وثاقته.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣٥١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢.

(٣) المعجم ١٢ : ٣٠١.

وأمّا ما ذهب إليه الوحيد البهبهاني فأيضاً مخدوش؛ لأنّ اتحاده مع علي بن إسماعيل السندي غير واضح، مضافاً إلى أنّ توثيق نصر بن صباح لا أثر له؛ إذ قيل في حقّه: إنّه غالٍ، ولم يوثّق.

وما ذهب إليه المحدّث النوري فكذلك أيضاً؛ إذ نقل الأكابر عن شخص لا يدلّ على وثاقته.

أمّا متنها ففيه احتمالات كثيرة:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من قوله: «إذا شككت فابن على اليقين» هو أنّه إذا شككت في البقاء فابن على اليقين بالحدوث، وعلى هذا تكون مرتبطة بالاستصحاب.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد قاعدة اليقين في باب الصلاة، يعني: إذا شككت في عدد الركعات في الصلاة لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ بإتيان الركعات المشكوكة منفصلة.

وهذا الاحتمال ضعيف لوجوه:

أولاً: أنّ اليقين أخذ مفروض الوجود، وفي قاعدة اليقين في الصلاة لا بدّ من تحصيل اليقين.

وثانياً: لا وجه لتخصيص الرواية بخصوص الشكّ في عدد الركعات.

نعم، نقل الصدوق هذه الرواية في باب الشكّ في الركعات، وعمله هذا لا يدلّ على اختصاصها بالشكّ في الركعات.

وثالثاً: بناء على الانقلاب الذي ذكرناه آنفاً ليس هنا قاعدة يقين بهذا المعنى، فإذا شكّ في الرابعة تتبدّل وظيفته إلى الإتيان بركعة مفصولة.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد عدم الاعتناء بالوساوس النفسانية والأوهام، وقد تقدّم شبيه ذلك في الصحيحة الأُولى لزرارة.

وهذا الاحتمال فيما نحن فيه محلّ إشكال؛ إذ في ذيلها: (قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»)، وظاهر الأصل أن يكون من قبيل «علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع»[1]، يعني: الكبرى الكلية الفقهية أو الأُصولية، لا أن يكون أصلاً أخلاقياً وتربوياً.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد قاعدة اليقين مع الشكّ الساري، يعني: إذا شككت في أنّ اليقين السابق كان مطابقاً للواقع أم لا، فابن على اليقين.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أنّ اليقين أمر موجود وثابت، حتى يمكن البناء عليه، وفي موارد الشكّ الساري ليس اليقين موجوداً.

فالمستظهر من هذه الرواية أنّها مرتبطة بالاستصحاب، ويمكن استفادة الاستصحاب منها وإن كان البعض لم يستفد منها الاستصحاب.

الرواية الخامسة: الرواية المنقولة في الخصال والإرشاد، وسندها في الخصال هكذا: (حدّثني أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدّثني محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّثني أبي، عن جدي عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه»)، وفيها: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».

وفي الإرشاد: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك».

وبما أنّ هذه الرواية نقلت في الإرشاد مرسلة فليس له وزن من حيث السند.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤١، أبواب صفات القاضي، باب ٦، ح ٥٢.

وأمّا سند الرواية المنقولة في الخصال ففيه قاسم بن يحيى الذي ضعفه ابن الغضائري حيث قال: (قاسم بن يحيى بن حسن بن راشد مولى المنصور، روى عن جدّه، ضعيف).

إلّا أنّ هذا الرجل موجود في أسناد كامل الزيارات في الباب الأول في زيارة النبي ﷺ.

فإن قلنا بمقالة السيّد الخوئي (حفظه الله) وقلنا أيضاً أنّ تضعيفات ابن الغضائري غير ثابتة فيمكن الحكم بتمامية السند من جهة قاسم بن يحيى، إلّا أنّا لا نقول بمقالته كما لا نقول بعدم ثبوت تضعيفات ابن الغضائري.

وحسن بن راشد لم يوثق إلّا من ناحية كامل الزيارات، ووقوعه في أسانيد تفسير القمي.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ انتساب هذا التفسير إلى علي بن إبراهيم القمي غير ثابت، فلا تصل النوبة إلى توثيق من وقع في أسانيد هذا الكتاب.

والظاهر أنّ هذا الكتاب مجموع من تفسير علي بن إبراهيم وغيره.

وكيف كان لا يمكن تصحيح سند هذه الرواية إلّا بهذه الطرق أو بما ذكره المحدّث النوري في المستدرك[1].

وأمّا المتن ففيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون مرتبطاً بالاستصحاب.

الاحتمال الثاني: أن يكون مرتبطاً بقاعدة اليقين.

الاحتمال الثالث: أن يكون مرتبطاً بجهة أخلاقية، وهي عدم الاعتناء بالشكّ والوساوس، ولا يكون الشكّ مانعاً عن الجري على وفق اليقين.

---

(١) المستند: ٥٨٧.

فلا بدّ أن نرى ما هي المبعدات والمقرّبات لكلّ واحد من هذه الاحتمالات؟ وبلحاظ المجموع أي واحد من هذه الاحتمالات هو الأظهر؟

أمّا قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ»، فهنا تقدّم لليقين على الشكّ.

والكلام في أنّ تقدّم اليقين على الشكّ زماناً هل هو تقدّم الحدوث على الحدوث أو تقدّم الوجود على الوجود؟

فإن كان من تقدّم الوجود على الوجود فمرجعه إلى عدم اجتماعهما زماناً، وهذا لا يتلاءم إلّا مع قاعدة اليقين، بخلاف ما إذا كان من تقدّم الحدوث على الحدوث فإنّه يتلاءم مع جميع الاحتمالات.

إلّا أنّ ظاهر الرواية وظاهر التعبيرات العرفية تقدّم الحدوث على الحدوث، فلا يمكن استفادة أحد الاحتمالات بخصوصه من هذه الجملة.

وأمّا قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»، فالمستظهر من هذه الجملة أنّ اليقين موجود حال الأمر بالجري على وفقه، وهذا يتلاءم مع الاستصحاب وعدم الاعتناء بالوسوسة؛ إذ اليقين فيهما موجود.

ولا تتلاءم هذه العبارة مع قاعدة اليقين؛ إذ في قاعدة اليقين ليس اليقين موجوداً فعلاً، وإنّما كان في السابق، بل ذكر بعض الأكابر في قاعدة اليقين أنّه بعد تحقق الشكّ يعلم أنّه لم يكن له يقين فيما قبل، فقد قال في مصباح الأُصول: (بل لم يعلم أنّه كان يقيناً لاحتمال كونه جهلاً مركباً، ويعتبر في اليقين مطابقته للواقع بخلاف القطع)(1).

وفيه: أنّ اليقين لم يؤخذ فيه مطابقته للواقع في كتب اللغة، فإنّ اليقين في قبال الشكّ، ففي لسان العرب: (اليقين نقيض الشكّ والعلم نقيض الجهل).

وأمّا قوله عليه السلام: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» فلا شكّ أنّ هذه الجملة تعليلية، وظاهر التعليل يقتضي أن يكون بأمر ارتكازي، فهذه الجملة تقتضي أن لا تكون

---

(1) مصباح الأصول ٢: ٧٨.

قاعدة اليقين مرادةً؛ إذ ليست قاعدة اليقين قاعدة ارتكازية، وهذا بخلاف الاستصحاب، وعدم الاعتناء بالوسوسة.

وذكر الشيخ الأنصاري أنّ قوله عليه السلام: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» مقتضى النقض أن يكون متعلّق اليقين والشكّ شيئاً واحداً حتى من حيث الزمان، وعليه فهذه الجملة تتلاءم مع قاعدة اليقين وعدم الاعتناء بالوسوسة، ولا تتلاءم مع الاستصحاب؛ إذ في الاستصحاب لا يتحد اليقين والشكّ في الزمان.

وقد أجاب المحقق الأصفهاني بأنّ كلمة النقض لا تقتضي إلّا أن يكون المتعلّق شيئاً واحداً ولو مع قطع النظر عن جهة تغايرهما من حيث الحدوث والبقاء، وهذا المقدار كاف في صحة استعمال النقض.

وهذا الجواب هو الصحيح.

ونستنتج من هذه الجمل أنّ الجملة الأولى صالحة للحمل على الاحتمالات الثلاثة، والجملة الثانية صالحة للحمل على الاحتمال الأول والثالث دون الثاني وهو قاعدة اليقين، والجملة الثالثة أيضاً لا تتلاءم مع قاعدة اليقين، فيدور الأمر بين الاستصحاب، وعدم الاعتناء بالوساوس.

والظاهر من اليقين في قبال الشكّ هو اليقين الإدراكي واحتمال المائة في المائة، والشكّ هو احتمال الخلاف في الجهة الإدراكية.

وأمّا كون المراد من اليقين: اليقين الإدراكي، والمراد من الشكّ: القلق والوساوس الذي ليس في قبال اليقين، فخلاف الظاهر.

وعليه فالأظهر من هذه الرواية هو الاحتمال الأول وهو الاستصحاب.

الرواية السادسة: الرواية التي نقلها الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمّد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من

رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»(١).

وذكر الشيخ الأنصاري أنّ هذه الرواية أظهر الروايات التي تدلّ على الاستصحاب.

وقد وقع الكلام في سندها أيضاً، فإنّ هذه الرواية مضمرة، ولا يعلم أنّه كتب إلى من؟ وهو ليس من الأجلّاء حتى يقال بأنّ إضماره غير مضر، إلّا أن يقال: إنّ الشيخ يرويها عن جامع محمد بن الحسن الصفار، وكتابه لم يكن معداً لكلّ سؤال وجواب عمّن كان، بل كتابه كان معداً للمكاتبات التي للإمام الهادي والعسكري، فعليه المراد أحدهما عليهما السلام.

وأمّا نفس علي بن محمد القاساني فقد ضعّفه الشيخ، وذكر أحمد بن محمد بن عيسى أنّه (سمع منه مذاهب منكرة)، إلّا أنّه لا عبرة بكلامه، لا سيّما مع ذكر النجاشي أنّه لا يوجد في كتبه ما يدلّ عليه.

مضافاً إلى أنّ المذاهب المنكرة ليست من الأمور الواضحة، وهي تختلف باختلاف المسالك، فإنّه قد يكون الشخص فلسفياً والطرف المقابل غير فلسفي، فيقول مذهبه منكر وبالعكس.

فالسند ضعيف بعلي بن محمد القاساني؛ لتضعيف الشيخ إياه.

أمّا متنها فقد اختلف في دلالته، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو ما ذكره الشيخ الأنصاري، وهو: أن يكون المراد من قوله عليه السلام «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» أنّ الشكّ لا يفسد اليقين، وهذا يناسب التفريع «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، ولو كان المراد هو الاحتمال الثاني الذي سيجيء لم يصح التفريع.

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩.

الاحتمال الثاني: هو ما ذكره المحقق الخراساني، ووافقه المحقق النائيني، وهو: أن يكون المراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» أنّ ما يعتبر فيه اليقين وأنه لابد أن يؤتى به بصورة جزمية لا يمكن إتيانه مشكوكاً، والصوم من هذه الأمور التي يعتبر فيها الجزم، والإفطار بعنوان العيد أيضاً من الأُمور التي لا بدّ وأن يحصل عن يقين.

ويؤيد هذا الاحتمال الروايات الواردة في الصوم والإفطار، ونحن نذكر روايتين:

الأولى: معتبرة إسحاق بن عمار: عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «في كتاب علي عليه السلام: صم لرؤيته وأفطر لرؤيته، وإيّاك والشكّ والظنّ»[1].

والثانية: معتبرة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا وليس بالرأي والتظنّي، ولكن بالرؤية»[2].

فمن هاتين الروايتين وغيرهما نستفيد أنّ الصوم والإفطار من الأمور التي يعتبر فيها اليقين والجزم، والصوم الذي يكون مصداقاً للمأمور به لابد أن يكون المكلّف جازماً بأنّه من رمضان، وما يكون بعنوان العيد جزماً هو المجوز للإفطار.

وكذا وردت بعض الروايات في خصوص الصوم كمعتبرة أبي أيوب: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدى بالتظنّي».

وكذلك يستفاد من هذه الرواية والرويات الواردة في باب الركعات أنّه فرق بين الفرائض والسنن، والفرائض لا تؤدّى بالتظنّي، فقد روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «كان الذي فرضه الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهنّ وهم - يعني سهو - فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة، فمن شكّ في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»[3].

(١) الوسائل ٧ : ١٨٤.

(٢) الوسائل ٨ : ١٨٧ أبواب الخلل في الصلاة، باب ١، ح ١.

(٣) الوسائل ٧ : ١٨٣.

فما هو من القرائض أخذ العلم فيها على نحو الموضوعية، ومع ما ذكرنا يكون المتعين هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

ومنشأ الاحتمال الذي ذهب إليه الشيخ يمكن أن يكون أحد الأُمور الثلاثة:

الأمر الأول: أنّهم نقلوا الرواية هكذا: «اليقين لا يدخله الشك»، كما في الرسائل ومصباح الأُصول والدرر وغيرها من الكتب، واعتقدوا بأنّ الدخول المستعمل هنا بمعنى الفساد، وهذا غير صحيح؛ إذ الرواية في جميع كتب الحديث: «لا يدخل فيه الشكّ»، وعلى فرض صحة نقلهم أيضاً لا يتمّ؛ لأنّ (دخل) بمعنى الفساد لم يستعمل إلّا لازماً، وهذا استعمل متعدياً.

وقد قال السيد الخوئي ـ على ما في مصباح الأُصول ـ ردّاً على المحقق النائيني الذي قال بغرابة هذا الاستعمال: (فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدّمة في قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر»، ووقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء أيضاً في قولهم دليله مدخول أي منقوض، واللغة أيضاً تساعده، فإنّ دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصلة، فيكون موجباً لنقضه وقطع هيئته الاتصالية)(١).

ولا يخفى ما في هذا الكلام، فإنّ قوله عليه السلام في الصحيحة: «ولا يدخل الشكّ في اليقين» إلى آخره ليس المراد منه الفساد، بل المراد أنّه لا يدخل الركعة المشكوكة في الركعات المتيقنة.

نعم، في كلمات العلماء موجود كلمة (مدخول) إلّا أنّ هذا من باب (دخل يدخل) ويستعمل لازماً، ومجرّد دخول شيء في شيء لا يوجب الفساد، وليس هذا إلّا الاستنباط في اللغة بالاستحسانات.

---

(١) مصباح الأصول ٢ : ٨١.

الأمر الثاني: أن يكون هذا الاستظهار مبتنياً على أنّ دخـول شيء في شيء يوجـب التفكيك بين أجزائه المتصلة فيكون موجباً لنقضه، وقلنا إنّ هـذا مـن اسـتنباط اللغـة بالاستحسان وأشباهه.

الأمر الثالث: عدم صحة التفريع؛ لأنّه «أفطر للرؤية» لا يتناسب مع هذا المعنى؛ إذ على هذا المعنى لا بدّ وأن لا يصام اليوم الذي يشكّ أنّه من رمضان أو شوّال؛ لأنّـه مشكوك فيه كونه من رمضان، وفرائض الله لا تؤدّى بالشكّ والتظنّي.

فمن هذا نستكشف أنّ المراد هو الاستصحاب حتى يتلائم مـع التفريـع «صـم للرؤية وأفطر للرؤية».

ويمكن الجواب عن ذلك بـأنّ غايـة مـا يمكـن اسـتفادته مـن هـذه الروايـة أنّ استصحاب خصوص بقاء شهر رمضان يقوم مقام القطع الموضوعي، يعني: أنّه يعتبر في صوم شهر رمضان اليقين، وفي اليوم الآخر الذي يشكّ فيه أنّه من رمضان أو شوال اعتبرنا الشارع متيقنين، ولـيس معنـى هـذا أنّ «اليقـين لا يـدخل فيـه الشـكّ» يفيـد الاستصحاب، بل نستفيد من هذه الرواية نتيجة للتطبيـق أنّ الاستصـحاب في اليـوم الأخير معتبر بضميمة الكبرى، وهي «فريضة الله تعالى لا تؤدّى بالتظنّي» و«اليقين لا يدخل فيه الشكّ» وأمثال ذلك.

وقد أورد بعض الأكابر(١) على ما في تحرير الأُصول على المحقق الخراساني بأنّ هذا الذي ذكره مخالف لمسلكه؛ إذ ذكر المحقق الخراساني أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي، فإن كان القطع بأنّه من رمضان أخذ على نحو الموضوعية، فكيـف يمكـن أن تقوم البيّنة مقامه، وهذا لا يمكن إلّا مع قيام الدليل.

---

(١) وهو الميرزا باقر الزنجاني في تحرير الأصول: ٦٣.

والجواب: أنّ في المقام قد دلّ الدليل على ذلك، فقد عنون صاحب الوسائل باباً لذلك بعنوان (يثبت الهلال بشهادة رجلين عدلين)[١]، وفي الأبواب الأُخر أيضاً روايات تدل على ذلك.

فالمستظهر من هذا البحث أنّ هذه الرواية قاصرة سنداً ودلالة، ولا يمكن الاستدلال بها لحجيّة الاستصحاب.

الرواية السابعة: رواية عبد الله بن سنان، فقد نقلها الشيخ الطوسي عن كتاب سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذمّي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أُصلّي فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتى تستيقن أنّه نجّسه»[٢].

ويمكن المناقشة في الاستدلال بها من جهتين:

الجهة الأولى: وهي أنّ هذه الرواية أو شبيهها نُقلت مع الاختلاف، وهذه الجهة التي لم يتعرض لها الأُصوليون. وكيف كان فإن الشيخ نقلها عن كتاب علي بن مهزيار، عن فضالة عن عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجرّي ويشرب الخمر، فيرده أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا يصلّ فيه قبل أن يغسله»[٣].

فإنّا نرى أنّ الراوي والسائل في هاتين الروايتين واحد، ففي الرواية الأُولى أمر عليه السلام بالصلاة فيه دون الاحتياج إلى الغسل، وفي الثانية نهاه عليه السلام عن الصلاة فيه قبل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٦ باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٢) الاستبصار ١ : ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) الاستبصار ١ : ٣٩٣.

أن يغسله، والمقصود أنّ مع وجود الثانية كيف يمكن الوثوق بالأولى حتى يمكن الاستدلال بها؟

مضافاً إلى أنّ الثانية مؤيدة بما روي في الكافي، قال: و سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجرّي أويشرب الخمر فيردّه أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا يصلّ فيه حتى يغسله»(١).

والقول بأنّهما روايتان في واقعتين أمر مستغرب.

وقال الشيخ بعد نقله لهاتين الروايتين في الاستبصار: فهذان الخبران جميعاً راويهما عبد الله بن سنان والحكاية فيهما عن مسألة أبيه أبا عبد الله عليه السلام ولا يجوز أن يتناقض على ما ترى بأن يقول تارة صل فيه وتارة يقول لا تصل فيه إلّا أن يكون قوله لا تصل فيه على وجه الكراهية دون الحظر(٢).

وحمله على الكراهة لا يتلائم مع الاستدلالات التي استدلّ بها الإمام عليه السلام في الرواية الأُولى، فمع وجود الرواية الثانية لا يبقى لنا وثوق بالأُولى حتى يمكن الاستدلال بها.

الجهة الثانية: وهي المناقشة التي ذكرها الأُصوليون، فقد قال في مباني الاستنباط: (ولكن للمناقشة فيها مجال واسع حيث إنّها وردت في خصوص باب الطهارة، ولا يمكن التعدّي منها إلى غيرها؛ إذ لا شاهد عليه في الرواية. حيث قال عليه السلام: «فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه».

وما ذكره الشيخ (قدس سره) ـ من أنّه يتعدّى منها إلى غيرها بعدم القول بالفصل ـ لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ من المحتمل أن تكون لباب الطهارة خصوصية لا تكون في غيرها كما هو غير بعيد)(٣).

---

(١) الكافي ٣ : ٤٠٥.

(٢) الاستبصار ١ : ٣٩٣ .

(٣) مباني الاستنباط ٤ : ٣٤-٣٥.

وقبل الجواب عن ذلك لا بدّ وأن نرى ما هو تقريب الاستدلال حتى نرى أنّ الإشكال وارد أو لا؟

وتقريب الاستدلال هو أنّ سنان قد استفتى الإمام في الثوب الذي يعيره لمن يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، ثمَّ يردّه عليه، فهل يجب غسله قبل أن يصلّي فيه؟ فأفتاه الإمام عليه السلام بأنّه صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك.

فإلى هنا الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء، ومن الواضح أنّ أساس الفتوى هو بذل جهد المفتي في تعيين وظيفة المستفتي، بمعنى أنّه يطبّق الكبرى الكلّية في ذهنه على المورد ويعطي نتيجته للمستفتي، ولا يلزم على المفتي إعلامه بأنّه طبّق أي كبرى على المورد، نظير الأطباء، وهذه هي مرحلة الإفتاء ولا يجوز لغير المستفتي العمل بهذه الفتوى؛ وذلك لأنّ المستفتي غالباً يسأل عما هو دخيل في الموضوع وما هو ليس بدخيل، ولا يعلم ما هو الدخيل من غير الدخيل، ثمَّ عدل الإمام عن مرحلة الإفتاء إلى مرحلة التعليم وكيفية تطبيق الأُصول على الفروع فقال: «لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر» إلى آخره، فالكبرى التي طبّقها الإمام عليه السلام إمّا قاعدة الطهارة أو الاستصحاب، ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في قاعدة الطهارة سبق الطهارة، بل يكفي فيها عدم العلم بالنجاسة، وأمّا الاستصحاب فيعتبر فيه الحالة السابقة، والإمام عليه السلام اعتمد في هذه الرواية على الحالة السابقة حيث قال: «لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر».

فمن هنا نستكشف أنّ الرواية لا تختص بباب الطهارة، بل تتعدّى منه إلى غيره بدون احتياج إلى عدم القول بالفصل.

فظهر أنّ هذه الرواية لا يمكن المناقشة فيها من حيث الدلالة، نعم كما قلنا مع وجود رواية أُخرى لا يحصل لنا وثوق بصدورها.

القسم الثاني: الروايات المغياة بالعلم الواردة في موارد مخصوصة.

ومن جملة ما استدلّ به لحجّية الاستصحاب الروايات الدالّة على طهارة كلّ شيء، والروايات الدالة على طهارة الماء حتى يعلم بقذارته، والروايات التي تدلّ على الحلّية حتى تعلم الحرمة.

فهذه طوائف ثلاث استدل بها على حجية الاستصحاب.

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ والحديث مفصّل إلى أن يقول ـ: و قال: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك»[1].

وقد عبّر الشيخ عنها بموثقة عمّار.

وربما يخدش في سند هذه الرواية من أنّ بين محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة، وبين أحمد بن الحسن بن علي بن فضال واسطة، وهو أحمد بن يحيى، ولا ندري من هو هذا الرجل؛ ولذا توقف بعض في الاعتماد على هذه الرواية التي هي أساس قاعدة الطهارة.

والظاهر أنّ (أحمد بن يحيى) في هذا المورد زائد، واشتباه من النساخ، ولعلّ وجود محمد بن أحمد بن يحيى قبله أوقع الناسخ في الخطأ بالتكرار، ثمّ بعد ذلك زيد عليه كلمة (عن).

وهذا هو الذي تقتضيه الموازين؛ إذ سند محمد بن أحمد بن يحيى إلى الفطحية ـ وهم أحمد بن الحسن إلى الأخير ـ قد وقع في الروايات كثيراً ومكرراً بدون زيادة (أحمد

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٨٤-٢٨٥ .

بن يحيى) الذي هو موجود في هذا السند، فهذا على خلاف المتداول، وسنده إلى الفطحية بدون واسطة سند شائع ومتعارف كثيراً، فعليه احتمال الاشتباه يكون قوياً.

مضافاً إلى أنّ الطبقات تقتضي أن لا يكون بين محمد بن أحمد بن يحيى وبين أحمد بن الحسن بن علي بن فضال واسطة؛ إذ أحمد بن الحسن بن علي من الطبقة السابعة؛ فإنّ وفاته سنة ٢٦٠، ومحمد بن أحمد بن يحيى من الطبقة الثامنة، فلا يحتاج إلى واسطة، كما أنّ سعد بن عبد الله الذي هو أيضاً من الطبقة الثامنة يروي عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال إلى عمار، وهذا السند أيضاً كثير.

مضافاً إلى أنّ أجزاء هذه الرواية قد نقلت في التهذيب بنفس السند وبدون زيادة أحمد بن يحيى.

فبهذه الأمور يحصل الاطمئنان بأنّ أحمد بن يحيى في هذا المورد زائد واشتباه.

وبهذا حكم السيد الخوئي في المعجم[1]: والقرينة على ذلك ـ أي: زيادة أحمد بن يحيى ـ أنّ الشيخ روى جزءاً من هذا الحديث في باب المياه وأحكامها، الحديث (٦٤٢) وجزءاً آخر في الحديث (٦٦٠) وفيهما محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن بن علي.

وفي الاستبصار الجزء (١) باب سؤر ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل الحديث (٦٤) محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي.

وروى محمد بن يعقوب قطعة من هذه الرواية عن أحمد بن إدريس ومحمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، في الكافي الجزء (٣) كتاب الطهارة (١)، باب الوضوء من سؤر الدواب (٦) الحديث (٥).

وقد توهّم بعض تلامذته[2] أنّ الموارد منحصرة بما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) ولذا ناقشه في هذه الموارد.

---

(١) معجم رجال الحديث ٣ : ١٥٧.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيد الصدر ٢ : ١٩٠.

وملخص إشكاله: أنّ مصدر الشيخ في هذه الموارد الأربعة غير مصدره في الرواية التي هي محل الكلام، مضافاً إلى التفاوت المتني، فقد ابتدأ الشيخ في المقام بمحمد بن أحمد بن يحيى ـ أي: أخذ الحديث من كتاب نوادر الحكمة، وللشيخ أسانيد أربعة إلى محمد بن أحمد في المشيخة، وأسانيد ثلاثة في الفهرست ـ فما رواه في المقام فهو بأسانيده في المشيخة والفهرست.

وأمّا الموارد التي أُشير إليها في المعجم فكلّها مشتركة في أنّ السند هو سند الكليني، يعني أنّ الكليني هو الواسطة والشيخ يرويها بواسطة الكليني، وليس مصدره كتاب النوادر.

فمن باب المثال أنّ مما أشار إليه السيد الخوئي هو ما رواه الشيخ في باب المياه وأحكامها، الحديث (٦٤٢) سنده هكذا: (ما أخبرني به الشيخ أيّده الله ـ يعني: الشيخ المفيد ـ عن أبي القاسم جعفر بن محمد ـ يعني: ابن قولويه ـ عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس ومحمد بن يحيى جميعاً، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي)[1] إلى آخر السند.

فنرى في هذه الموارد محمد بن يعقوب، والحال أنّ محمد بن يعقوب ليس في أسانيد الشيخ لا في المشيخة، ولا في الفهرست.

ومن هنا نستكشف أنّ مصادره مختلفة، فما يرويه عن كتاب محمد بن أحمد بن يحيى فيه زيادة أحمد بن يحيى، وما يرويه بواسطة الكليني ليس فيه أحمد بن يحيى، هذا كلّه في السند.

وأمّا من ناحية المتن فهناك اختلاف أيضاً بين ما يرويه عن كتاب محمد بن أحمد بن يحيى وما يرويه بواسطة الكليني؛ إذ جميع الروايات التي رواها الكليني تتضمّن

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٤.

السؤال عن الحمامة: (سئل عن ماء يشرب منه الحمام فقال: «كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب»).

وأما الموارد التي رواها الشيخ بلا واسطة الكليني فالسؤال إنّما يكون عن الدجاج: (وعن ماء شربت منه الدجاجة قال: «إن كان في منقارها قذر لم تتوضأ منه ولم تشرب» إلى آخره).

وعليه فإن أُضيف إلى الاختلاف المصدري الاختلاف المتني لم يكن مجال للاستناد بهذه الموارد الأربعة والحكم بزيادة أحمد بن يحيى.

وفيه:

أمّا ما ذكره من اختلاف المتن، وأنّه كلّما كان الكليني في البين كان السؤال عن الحمامة وكلّما لم يكن كان السؤال عن الدجاجة فهذا غير صحيح، فإنّ في بعضها: (أخبرني حسين بن عبد الله، عن عدّة من أصحابنا، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن حسن بن علي إلى آخر السند. سئل عن ماء يشرب منه الحمام فقال: «كلّ ما أُكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب».

وعن ماء يشرب منه بازي أو صقر، إلى آخره.

وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة فقال: «إن كان في منقارها قذر» إلى آخره).

فنرى أنّ الكليني هنا موجود والسؤال عن الدجاجة، نعم السؤال عن الدجاجة غير موجود في الكافي الذي بأيدينا، وهذا ليس محلّ كلامه، ووجوده في الاستبصار إمّا من جهة أنّ النسخة التي كانت بيد الشيخ كانت أكمل من الكافي الموجود وإمّا من جهة أُخرى.

وأمّا ما ذكره من اختلاف السند، وأنّه كلّما كان الكليني في البين فلم يكن (أحمد بن يحيى) وكلّما لم يكن فالسند مع زيادة أحمد بن يحيى، فهذا أيضاً غير صحيح، ولعلّ هذا التوهم إنّما نشأ من الأمثلة التي ذكرها السيد الخوئي، ومن باب سوء الصدفة كلّها

مروية بواسطة الكليني، فإنّ الأمثلة لذلك كثيرة جداً، كما أشار إليه السيد الخوئي (حفظه الله).

فمن باب المثال نذكر عدّة منها:

في الاستبصار[1]: (ما أخبرنا به الشيخ أيده الله عن أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه، عن محمد بن حسن، عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال ـ إلى آخر السند ـ في حديث طويل قال: وسئل عن بئر يقع فيها كلب إلى آخره).

وفيه إشارة إلى الحديث الذي نتكلّم فيه بقوله: وفي حديث طويل، وهذا السؤال بعينه موجود في الحديث.

وفي ص(٢٤٨) حديث (٧١٢)، وفي ص(٢٣٠) حديث(٦٦٥)، وغير ذلك من الموارد. وموارده كثيرة جداً.

فقد ظهر أنّ هذا الإشكال غير وارد على السيد الخوئي (أدام الله ظله) وما ذهب إليه السيد هو الصحيح.

إلّا أنّ السيد (حفظه الله) ذكر: (أنّ الشيخ الحر وصاحب الوافي قد ذكرا هذا الحديث عن التهذيب في موارد متعددة، وفي جميع ذلك يروي محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن حسن بلا واسطة).

ولا بدّ من التذكر بأنّ السيد معتقد بأنّ منقولات الوسائل والوافي مسندة، بخلاف من لم يكن له إجازة، فإن نقله عن الكافي أو التهذيب، أو غيرهما لم يكن مسنداً، وبما أنّ نقلهما مسند وليس أحمد بن يحيى في البين فهذا دليل على زيادة أحمد بن يحيى.

---

(١) الاستبصار حديث (٦٩٩).

ويمكن مناقشته بأنّ الشيخ الحرّ قد ذكر صدر هذا الحديث ص (١٠٧٤) باب (٥٣) من أبواب النجاسات حديث (١) مع زيادة أحمد بن يحيى.

نعم، ذيل الحديث الذي هو محل كلامنا ذكره في ص(١٠٥٤) بدون أحمد بن يحيى.

ثم إنّ صاحب الوافي ذكر هذا الحديث في موارد متعددة بدون أحمد بن يحيى، والأمر العجيب أنّ المستشكل على السيّد الخوئي ينقل الحديث: «كلّ شيء نظيف» إلى آخره، من الوسائل، وهذا المورد من الموارد التي ليس فيها أحمد بن يحيى في الوسائل، ومن أدلّته على وجود أحمد بن يحيى أنّ صاحب الوسائل نقل بهذا السند.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ أحمد بن يحيى في هذا السند اشتباه وزائد، وعلى فرض ثبوته فهو أحمد بن يحيى الأودي الصوفي الذي وثّقوه.

الرواية الثانية: رواية حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتى تعلم أنّه قذر»[1].

وهي مروية بطرق متعددة وفي جميع تلك الطرق جعفر بن محمد، وهو محل تأمل، والظاهر أنّه جعفر بن محمد بن عبيد الله، ولم يرد فيه توثيق، والكلام فيه طويل الذيل.

نعم، وثّقه بعضٌ كالمحدّث النوري في المستدرك ص(٧٨٨) لنقل الأجلّاء عنه، وهذا من وجهة نظرنا غير تام؛ لأنّ نقل الأجلّاء عن شخص لا يكون دليلاً على وثاقته.

ووثّقه بعض آخر بلحاظ أنّه من رجال نوادر الحكمة ولم يستثن، وهذا أيضاً مخدوش.

ووثّقه بعض آخر بلحاظ أنّه من رجال كامل الزيارات، وهذا أيضاً فيه ما فيه.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٤ .

الرواية الثالثة: رواية مسعدة بن صدقة ـ وقد تقدّم الكلام فيها في مبحث البراءة ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك»[1].

فقد استدلّ على حجّية الاستصحاب بهذه الروايات الثلاث، وقد اختلف في مفاد هذه الروايات اختلافات كثيرة، ونحن نجعل البحث عن مفاد هذه الروايات في مقامين:

المقام الأول: في دلالة هذه الروايات على الاستصحاب وعدمها، ومن المعلوم أنّ ما يمكن الاستدلال به للاستصحاب هو ذيل الروايات «حتى تعلم أنّه حرام»، و «حتى تعلم أنّه قذر».

فقد ذهب جماعة إلى دلالة هذه الروايات على الاستصحاب، وذهب بعض آخر إلى دلالتها على الاستصحاب في خصوص رواية الماء، وأساس هذا القول دائر مدار أنّ قوله عليه السلام: «حتى تعلم» متعلّق ومرتبط بأيّ شيء؛ إذ المحتملات في المقام أربعة:

الأول: أن يكون مرتبطاً ومحدِّداً لأمر محذوف، فيكون المعنى هكذا: «كلّ شيء نظيف والنظافة مستمرة حتى تعلم أنّه قذر».

الثاني: أن يكون مرتبطاً بالنسبة الحكمية.

الثالث: أن يكون مرتبطاً ومحدِّداً للموضوع.

الرابع: أن يكون مرتبطاً ومحدِّداً للمحمول.

أمّا الاحتمال الأول: وهو الالتزام بالتقدير، وأنّ المستظهر من ذلك عرفاً أنّ النظافة مستمرة حتى تعلم بالقذارة، وعلى هذا فإنّ الحكم بالنظافة ما لم يعلم بالقذارة يمكن القول بأنّه من مصاديق الاستصحاب، وواجد لأركان الاستصحاب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩.

إلّا أنّ الالتزام بالتقدير مما لا وجه له، والتقدير على خلاف القاعدة؛ إذ في الجملة السابقة جهات قابلة لأن تكون الجهة الثانية متعلقة بها، ومع وجود هذه الجهات لا وجه للتقدير.

وقد ذكر في المغني أنّه يلتزم بالتقدير فيما قبل (حتى) فيما إذا لم يكن ما قبله قابلاً للاستمرار، فلا يمكن الالتزام بالتقدير.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ البرهان في المقام يقتضي الالتزام بالتقدير، ويمكن استفادة ذلك مما ذكره المحقق النائيني في العموم المخصص بالمخصص الأزماني، وسيأتي الكلام فيه في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب مفصلاً.

وملخص كلامه: أنّه إن لوحظ استمرار الحكم متقدماً على الحكم، بمعنى أن الشمول الأزماني أخذ في رتبة الموضوع، مثل قوله: (شرب الخمر في كلّ زمان حرام)، فالاستمرار لا يحتاج إلى جعل مستقل، وأمّا إن لم يلاحظ متقدّماً على الحكم كما إذا قال: (الخمر حرام والحرمة مستمرة إلى الأبد)، فلا بدّ وأن يجعل الاستمرار بجعل مستقل.

وبعبارة أُخرى: إن قال المولى (الخمر حرام حرمة مستمرة) فقوله هذا مشتمل على جعلين، لا جعل واحد.

وعليه ففي المقام في قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» لفظ (حتى) مرتبط باستمرار النظافة ومتكفّل لجعل الاستمرار، وبناءً على ما ذكره، لا بدّ أن يكون جعل ما هو متكفّل للاستمرار غير الجعل الذي هو مرتبط بأصل الحكم، فنستفيد من قوله عليه السلام: «حتى تعلم» إلى آخره جعل الاستمرار، وجعل استمرار الحكم إلى زمان العلم بضدّه هو الاستصحاب.

وسيأتي الجواب عن ذلك في محلّه إن شاء الله وأنّ ما ذهب إليه غير صحيح.

وقد ذكر بعض الأكابر أنّ ما ذكره المحقق النائيني صحيح في مقام الجعل لا المجعول كما في المقام، فإنّه تارة يجعل حكماً ثمَّ يقول: إنّ هذا الحكم لجميع الأزمنة، فهذا يحتاج إلى جعل مستقل، مثل: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» إلى آخره.

وتارة يكون مجعوله ذا توسعة كإنشاء الزوجية الدائمة، فهنا لا يحتاج إلى جعل آخر.

وسنذكر في محلّه إن شاء الله أنّ استمرار الحكم بجعل ثان غير معقول، والاستمرار لا يكون إلّا بالجعل الأول. نعم، يقال أدباً إنّه جعل الاستمرار بجعل ثان.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون محدّداً ومرتبطاً للنسبة الحكمية ـ وهذا هو الأظهر ـ فيكون المعنى هكذا: كلّ شيء يثبت له النظافة، وهذا الثبوت مستمر إلى العلم بقذارته، يعني: ثبوت النظافة لكلّ شيء ثبوت مستمر حتى يعلم بأنّه قذر، وثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ثبوت مستمر.

وعليه فالجملة متكفّلة لثبوت محمول لموضوع، غاية الأمر ثبوت ينتهي إلى العلم بالقذارة، ولا يكون استصحاباً؛ لأنّها متكفلة بجعل حكم مستمر، والاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار ما هو متيقن الحدوث ـ بما أنّه متيقن الحدوث ـ إلى أن يعلم بالخلاف.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن يكون قيداً للموضوع وهو الشيء، فيكون المعنى هكذا: كلّ شيء ما لم يعلم قذارته محكوم بالنظافة.

وذكر بعض الأكابر أنّ على هذا الاحتمال أيضاً يستفاد من الرواية قاعدة الطهارة.

وقد ناقش في ذلك السيد الحكيم (رحمه الله) في حقائق الأُصول(١) بما مضمونه أنّ مرجع هذا إلى أنّ كل شيء ثابت ومستمر إلى زمان العلم بقذارته، فهو نظيف؛ إذ (حتى) تدل على الاستمرار.

وهذا لا محصّل له من جهتين:

الأولى: أنّ الأشياء التي لا تبقى إلى زمان العلم بالقذارة كالماء الذي يشرب مثلاً تكون خارجة عن مصب الحكم.

الثانية: أنّه (لا يمكن تطبيقها أبداً؛ إذ قبل العلم يشكّ في انطباق عنوان العام، وبعده لا مجال له لمنع العلم).

وعليه فجعل (حتى) قيداً للموضوع لغو ولا محصل له، إلّا أن يقال معناه هكذا: كلّ شيء في جميع أزمنة وجوده إلى زمان العلم بقذارته نظيف.

ولعلّ هذا المعنى هو مراد السيد الخوئي ـ على ما في مباني الاستنباط ـ في قوله: (إمّا أن يكون قيداً للموضوع كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾(٢)، فإنّ اليد بما أنّها تطلق تارة على المنكب وما دونه، وأُخرى على المرفق وما دونه، وثالثة على الزند وما دونه، حدّدت بالمرفق لتعيين موضوع وجوب الغسل)(٣).

والجواب عن ذلك: أنّ المغسول بما أنّه ذو درجات يكون إلى المرفق حداً للمغسول، وأمّا في المقام فليس الأمر كذلك، وتحليل الأشياء إلى أزمنة متعدّدة والحكم فيها بالنظافة إلى زمان العلم بالقذارة خلاف الظاهر.

وعلى هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال بها للاستصحاب، والرواية تفيد قاعدة الطهارة.

---

(١) حقائق الاصول ٢ : ٤٢٩ .

(٢) سورة المائدة الآية: ٦.

(٣) مباني الاستنباط ٤: ٣٨.

وأما الاحتمال الرابع: وهو أن يكون قيداً للمحمول، وقد اختلف في أنّه إذا كان قيداً للمحمول فماذا يكون مفادها؟

قيل: إنّ مفادها الحكم الواقعي.

وقيل: إنّ مفادها قاعدة الطهارة.

وقيل: إنّ مفادها الاستصحاب.

أمّا الحكم الواقعي، فقد ذكر في مباني الاستنباط: (وإمّا أن يكون قيداً للمحمول كما في قوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثمَّ أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»، فإنّ (حتى) غاية للكون في الوقت.

فعلى الأول يكون المعنى: أنّ كلّ شيء إلى أن تعلم نجاسته أو حرمته طاهر أو حلال، فحينئذٍ يكون مفادها قاعدة الطهارة أو الحلية كما هو ظاهر.

وعلى الثاني يكون المعنى: أنّ كلّ شيء طاهر أو حلال إلى أن تعلم نجاسته أو حرمته، فيكون مفادها بيان الحكم الواقعي. وأخذ العلم بالنجاسة أو الحرمة حينئذٍ غاية إنّما هو لكونه طريقاً محضاً، وإلّا فالعلم بالنجاسة لا يكون رافعاً للطهارة الواقعية، بل الرافع لها أحد العناوين الواقعية الموجبة للحكم بالنجاسة)[1].

وملخص كلامه: أنّه إن كان قيداً للموضوع فمفادها قاعدة الطهارة، وإن كان قيداً للمحمول يكون مفادها الحكم الواقعي، والسرّ فيه أنّه مغيّى بالعلم، والحكم الظاهري ما كان مأخوذاً في موضوعه الشك.

وهنا لم يؤخذ الشكّ في موضوعه، وإنّما المحمول مغيّى بالعلم، وبما أنّه إذا كان العلم بمعناه الحقيقي يلزم الخلف؛ إذ لا يمكن أن تكون الحلّية الواقعية مغياة بالعلم

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٣٨.

بضدّه، فلا بدّ وأن يكون العلم هنا مرآة كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ﴾[١] إلى آخره، فإنّ ﴿يَتَبَيَّنَ﴾ مرآة لطلوع الفجر وليس له موضوعية.

والجواب عن ذلك: أنّ ظاهر أخذ العلم في الموضوع أنّه دخيل، ولا موجب لرفع اليد عن معناه الحقيقي، فهذا على خلاف القاعدة.

والقول بأنّه هنا لم يؤخذ في موضوعه الشكّ حتى يكون الحكم حكماً ظاهرياً ليس بقوي؛ إذ لا برهان على انحصار الحكم الظاهري فيما أخذ في موضوعه الشك، فإنّه من الممكن أن يكون الشك مأخوذاً في ناحية المحمول ومع ذلك يكون حكماً ظاهرياً، كما إذا قال: كلّ شيء ثابت له الحلّية إلى زمان العلم بالخلاف، فمن الممكن أن يكون هذا الحكم ظاهرياً.

فتحصّل مما تقدم أنّه لا يمكن المساعدة على دلالة هذه الروايات على الاستصحاب؛ إذ الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء شيء على ما كان.

وذكرنا في أوائل مبحث الاستصحاب أنّ مرجع هذا إلى أحد أمرين:

إمّا توسعة الكشف، أو المنكشف، يعني: أنّ الكاشف بالنسبة إلى الحدوث كاشف تعبّداً بالنسبة إلى البقاء، وهذا مرادنا من توسعة الكشف أو الكاشف.

وإمّا مرجعه إلى إبقاء المتيقن في ظرف الشك، وهذا هو المراد من توسعة المنكشف، ومعنى هذا: إبقاء ما كان؛ لأنّه كان، وفي المقام قوله: «كلّ شيء نظيف» إلى آخره، وأشباهه لا ينطبق على الاستصحاب حتى على القول بأنّ «حتى» قيد للمحذوف الذي هو أقرب الاحتمالات للاستصحاب؛ إذ ما أخذ غاية هو العلم بالقذارة، ومعناه: أنّ قبل العلم بالقذارة الأشياء محكومة بالنظافة تنزيلاً، فقبل العلم بالقذارة تارة يكون قاطعاً بالطهارة، وأُخرى غافلاً عنها، وثالثة شاكّاً فيها، فليس

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٧.

الحكم بالنظافة في خصوص الشكّ الذي هو ركن من أركان الاستصحاب، والشكّ أحد مصاديقه.

فهذا الركن غير ملحوظ، والركن الآخر للاستصحاب أيضاً غير ملحوظ؛ إذ الاستصحاب على مسلكنا هو توسعة المنكشف.

وعليه فلا بدّ من وجود اليقين «إذا كنت متيقناً بحدوث شيء وشككت في البقاء لا تنقض اليقين بالشك»، ومرجع هذا إلى أنّ اليقين بالحدوث يقين بالبقاء.

وهذا الركن غير ملحوظ هنا، فإنّه حكم بنظافة الأشياء، والحكم بالنظافة وإن كان موجباً للعلم بالنظافة إلّا أنّ العلم غير مذكور.

ثمّ قال ـ بناءً على الالتزام بالتقدير ـ: (وهذا الحكم مستمر حتى تعلم أنّه قذر)، فهنا لم يلاحظ العناية لا بالنسبة إلى توسعة الكاشف وأنّ ما هو كاشف بالنسبة إلى الحدوث كاشف بالنسبة إلى البقاء، ولا بالنسبة إلى توسعة المنكشف وإبقاء ما كان؛ لأنّه كان، وإنّما حكم باستمرار الحكم السابق إلى زمان العلم بالقذارة.

وبعبارة أُخرى: ـ ومع غض النظر عن الإشكال الأول وأنّ الشك غير مأخوذ فيه وهو ركن من أركان الاستصحاب ـ الحكم باستمرار الحكم ما دام هو شاكاً ليس هو باستصحاب؛ إذ الاستصحاب إمّا مرجعه إلى توسعة الكاشف وأنّ الكشف بالنسبة إلى الحدوث كشف بالنسبة إلى البقاء، وإمّا إلى توسعة المنكشف وأنّ الحكم بالبقاء لأجل أنّه كان.

وإلى هنا ظهر أنّ استفادة الاستصحاب من هذه الروايات على الاحتمال الأول وهو الالتزام بالتقدير غير واضح.

وإذا قلنا: إنّ «حتى» قيد للموضوع أو للنسبة الحكمية فعدم استفادة الاستصحاب أوضح.

وأمّا إن قلنا: بأنّه قيد للمحمول، فما ذهب إليه صاحب الكفاية من استفادة الحكم الواقعي والاستصحاب أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّه لا بدّ من رفع اليد عن (العلم) في معناه الواقعي وحمله على المرآتية.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره الشيخ من دلالة خصوص رواية الماء على الاستصحاب، فقد قال الشيخ في الرسائل:

(ومنها: قوله (عليه السلام): «الماء كلّه طاهر حتى تعلم أنّه نجس»، وهو وإن كان متحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم...، أي تستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له)[1].

وملخص كلامه: أنّ نظافة الماء أمر ثابت ومستقر وذاتي له، فإذا شككت في نجاسته أُحكم بطهارته.

والجواب عن ذلك: أنّه ليس في هذه الرواية عناية بالنسبة إلى هذه الجهة وأنّ نظافته بما أنها ثابتة إن شككت في عروض النجاسة عليه أُحكم بطهارته اعتماداً على الحالة السابقة.

مضافاً إلى أنّ الماء كغيره، وطهارته ـ بحسب أصل الخلقة ـ غير ثابتة؛ إذ إما أن يستدلّ لطهارة الماء بالرواية وهي: «خلق الله الماء طهوراً»، وهذه الرواية غير ثابتة.

وإمّا أن يستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[2]، وهذا خاص بماء السماء، ولا دليل على طهارة جميع المياه.

هذا كلّه في المقام الأول، وهو البحث عن ذيل الروايات وأنّها هل تدل على الاستصحاب أو لا؟ وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّها لا تدلّ عليه.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٧٧.

(٢) سورة الفرقان الآية: ٤٨.

المقام الثاني: وهو البحث عن مفاد صدر الروايات، وفيه احتمالات:

الأول: الطهارة التنزيلية.

الثاني: الطهارة والحلّية الظاهرية.

الثالث: الطهارة، والحلّية الواقعية.

أما الاحتمال الأول: وهو الطهارة التنزيلية، فهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية في مبحث الإجزاء.

وبيانه إجمالاً: أنّ مثل «كلّ شيء نظيف»[١] إلى آخره لسانه التنزيل، والتنزيل عبارة عن بيان ثبوت الحكم الثابت لماهية لماهية أُخرى باعتبار حدّ هذه الماهية لتلك الماهية مثل (زيد أسد)، فإذا قلنا: كلّ شيء لا تعلم قذارته نظيف، فلسانه لسان التنزيل والاعتبار الأدبي.

وقد ذكرنا سابقاً أن الاعتبار ينقسم إلى قسمين: أدبي وقانوني.

والاعتبار الأدبي هو: ما لا تتطابق فيه الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، مثل (جائني أسد).

والاعتبار القانوني: ما تكون فيه الإرادة الجدّية متطابقة مع الإرادة الاستعمالية، مثل (هذا نجس) و(هذا ملك زيد) و(هذه زوجة عمرو)، ففي هذه الموارد الإنسان لا يرى فيها عناية ومسامحة.

والأحكام وإن كانت ظاهرية لا بدّ وأن تكون من الاعتبارات القانونية، وإذا كانت بلسان التنزيل لم تكن حكماً، بل بيان حكم بوجه آخر، والتنزيل معناه أنّ هذا منزّل منزلة النظيف، يعني: يترتب عليه أحكام النظيف.

غاية الأمر أنّ الأحكام المترتبة على النظيف ـ التي تدل بالدلالة الالتزامية على أنّ أحكام النجس لا تترتب عليه ـ على قسمين:

---

(١) من المعلوم أنّ الحكم بالنظافة في وعاء عدم العلم بالقذارة، وفي وعاء عدم العلم بالقذارة إمّا قاطع بالطهارة أو شاك فيها أو غافل عنها. (الاستاذ دام ظله)

القسم الأول: ما لا ينفك عن النجس الواقعي، وهذا من قبيل أنّ النجس لا يكون مطهراً، وملاقاته مع الرطوبة لشيء آخر موجب لنجاسة ذلك الشيء، والحكم بالنسبة إلى هذه الأُمور حكم ظاهري في هذه الروايات.

القسم الثاني: ما يمكن انفكاكه عن النجس، مثل بطلان الصلاة في الثوب أوالبدن النجس، أو يعتبر طهارة المسجد، وأمثال هذه الأُمور، والتنزيل بالنسبة إلى هذه الأمور يكون حكماً واقعياً، يعني: أنّ التنزيل يوجب توسعة دائرة الشرطية؛ ولذا نحكم بالإجزاء في هذا القسم.

وإجمالاً: بين التنزيل والحكم الظاهري فرق، فبناءً على الحكم الظاهري يكون وظيفةً عملية للشاك ومختصاً به، وحكومة ظاهرية.

وعلى التنزيل تكون بالنسبة إلى القسم الثاني من الآثار حكومة واقعية وغير مختص بالشاك، بل يشمل حتى القاطع بالطهارة، فضلاً عن الغافل.

وإنّما قلنا بالتنزيل ولم نقل بالحكم الظاهري لجهات:

الجهة الأولى: أنّ الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشك، وهنا الشكّ غير مأخوذ.

الجهة الثانية: أنّ الحكم الظاهري كما تقدّم لا بدّ وأن يكون كالحكم الواقعي، والحكم بمعنى الاعتبار القانوني يعني: يجده الشارع والمقنن طاهراً.

وأمّا الاعتبارات الأدبية فهي تلاعب مع إحساسات الطرف المقابل، فيقول: (هذا أسد) و(هذا شمس)، وأمّا في الواقع ونفس الأمر فليس هذا بأسد ولا بشمس، وهذا اللسان في الروايات ليس لسان الواقع وأنّ هذا طاهر واقعاً، بل لسان التنزيل.

الجهة الثالثة: ذيل الرواية: «وإن علمت فقد قذر وإن لم تعلم فليس عليك».

فإن قلنا: إنّ المراد من القذارة هي القذارة الظاهرية، فموضوعها الشكّ، والحال أنّ هنا قال عليه السلام: «وإن علمت».

وإن كان المراد القذارة الواقعية فهي غير مترتبة على العلم.

فتبين أنّ المراد: القذارة التنزيلية، ومرجعه إلى أنّ القذارة إنّما تكون قذارة فيما إذا حصل العلم بها، يعني يترتب عليها جميع الآثار.

وكما أشرنا فيما تقدّم ذهب إلى التنزيل صاحب الكفاية في مبحث الإجزاء، إلّا أنّه في المقام ذهب إلى أنّ الصدر يدلّ على الحكم الواقعي.

وإنّما ذهب إلى الحكم الواقعي ولم يذهب إلى الحكم الظاهري؛ لأنّ الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشكّ، وفي المقام غير مأخوذ، فيتعين الحكم الواقعي، وقوله ﷺ: «حتى تعلم» إلى آخره يوجب توسعة هذا الحكم، فيكون استصحاباً؛ ولذا قال: إنّ الصدر يدلّ على الحكم الواقعي والذيل على الاستصحاب.

وقد ظهر مما تقدّم الجواب عمّا ذكره المحقق الخراساني، وأنّ الأمر لا يدور مدار الحكم الظاهري والواقعي حتى إذا امتنع أحدهما تعيّن الآخر، بل هنا قسم آخر وهو التنزيل.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون مفاد صدر الروايات هو الحكم الظاهري، وإنّما ذهب إليه من ذهب لأجل أنّ الحكم إمّا ظاهري وإمّا واقعي، فإن ترتّب الحكم على الشيء بعنوانه الأولي فحكم واقعي، وإن لم يكن بعنوانه الأولي فحكم ظاهري.

وفي المقام قيل: كلّ شيء لم يعلم قذارته فهو طاهر، وعدم العلم كناية عن الشكّ، فيكون الحكم حكماً ظاهرياً.

وجواب هذا ظهر ممّا تقدّم ولا حاجة للإعادة.

وأما الاحتمال الثالث: وهو دلالة الصدر على الطهارة الظاهرية والواقعية، ودلالة الذيل على الاستصحاب، وهذا ما يظهر من بعض عبائر الشيخ ذهاب صاحب الفصول إليه وهكذا المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل.

وملخص كلامه في حاشيته على الرسائل: أنّ كلّ شيء نظيف ذو عموم أفرادي وإطلاق أحوالي، فبلحاظ العموم الأفرادي يشمل الشيء جميع الأنواع من الماء والتراب وغيرهما، ويحكم بنظافتها. ومن هذه الجهة يدلّ على الحكم الواقعي.

وبلحاظ الإطلاق الأحوالي سواء كان مشكوك العنوان أم لم يكن، وعلى الثاني سواء كان مشكوك الحكم أم لم يكن، يدل على النظافة في حالة الشك في الطهارة والنجاسة؛ لأنها إحدى حالاته.

فكما أنّ بلحاظ العموم الأفرادي يدلّ على ثبوت النظافة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية كذلك بإطلاقه الأحوالي يدلّ على النظافة فيما إذا كان الشيء مشكوك الطهارة والنجاسة؛ إذ هذه من حالاته.

ثمّ ذكر أنّه إن نوقش في الإطلاق الأحوالي وأنّ الشكّ في الطهارة والنجاسة ليس من حالات الشيء، بل من حالات المكلّف، قلنا: إنّ العموم الأفرادي كافٍ في الحكم بطهارة الشيء المشكوك؛ إذ الأشياء التي هي مصداق لكلّ شيء نظيف منقسمة إلى قسمين:

أحدهما: ما يكون عنوانه معلوماً.

وثانيهما: ما يكون بالذات مشتبهاً إمّا بلحاظ ماهيته وإمّا بلحاظ الخصوصيات.

وما يكون بالذات مشتبهاً داخل في العموم الأفرادي، مثل الحيوان المتولّد من طاهر العين ونجس العين، وهذا نوع من الأنواع ويحكم بطهارته، إلّا أنّ الحكم بالطهارة ظاهري، وغير هذا الفرد يلحق بعدم القول بالفصل[1].

وقد اعترض على المحقق الخراساني جماعة بإشكالات متعددة:

الاشكال الأول: ما نسب إلى المحقق النائيني وهو أنّ قوله «كلّ شيء نظيف» لا يمكن استفادة كلا الحكمين ـ الحكم الواقعي والظاهري ـ منه، والسرّ فيه: أنّ الحكم الواقعي والحكم الظاهري في مرتبتين، والشيئان اللذان في رتبتين غير قابلين لأن يوجدا بإيجاد واحد.

---

(١) درر الفوائد: ٣١٢.

توضيح ذلك: أنّه أُخذ في موضوع الحكم الظاهري الشكّ في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الشكّ في الحكم الواقعي من باب تأخر كلّ حكم عن موضوعه، والشكّ في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

ومن الواضحات عدم إمكان إيجاد شيئين اللذين هما في رتبتين بإيجاد واحد.

وذكر بعض الأكابر أنّ هذا الإشكال مما لا مناص منه على مسلك المحقق الخراساني والمحقق النائيني والمشهور في باب الإنشاء من الإيجاد، ولا يرد على ما سلكناه من أنّ حقيقة الإنشاء هي الإبراز، فإنه على ما سلكنا لا إيجاد في البين حتى يقال: كيف يعقل إيجاد أمرين اللذين هما في رتبتين بإيجاد واحد.

والكلام مع بعض الأكابر في أنّ حقيقة الإنشاء هي الإبراز أو غيره موكول إلى محلّه.

وكذا في عدم ورود الإشكال عليه؛ إذ لا إشكال في أنّ الإنشائيات قسم من الاعتباريات، إلّا أنّه من الاعتباريات التي إن لم يتلفظ بها أو لم تبرز بمبرز لم يكن لها اعتبار، فإن قلنا بمقالة السيّد الخوئي (حفظه الله) وأنّ حقيقة الإنشاء هي الإبراز، فهل يمكن اعتبار كلا الأمرين في آنٍ واحد؟

فقوله: إنّ هذا الإشكال غير وارد على هذا المسلك، غير واضح.

مضافاً إلى أنّ الإشكال غير وارد على ما سلكه المحقق الأصفهاني، وهو أنّ الإنشاء إيجاد الشيء بوجود لفظي من غير قصد الحكاية.

وملخّص الكلام: أنّه لا نناقشه فعلاً لا في المبنى ولا في البناء، إلّا أنّ كلامه من أنّ هذا الإشكال على القول بالإيجاد لا مناص منه، غير صحيح.

ويمكن الجواب عمّا ذكره المحقق النائيني بوجوه:

الوجه الأول: أنّ ما ذكرناه في تقريب الإشكال من أنّ الشك في الحكم الواقعي متوقف على وجود الحكم الواقعي غير صحيح وغير متأخر عن الحكم الواقعي؛ إذ

الشكّ في عدالة زيد وعدمها مثلاً غير متوقف لا على وجود عدالته، ولا على عدم عدالته، والشكّ في وجود عدالته إن كان متوقفاً على وجود العدالة لابدّ وأن يكون متوقفاً على عدم عدالته أيضاً، والحال أنّه غير متوقف على أي منهما، والشكّ في الشيء غير متوقف على وجود ذلك الشيء، وليس وجوده من مبادئ تحقق الشكّ.

نعم، لا بدّ من تصور الشيء وجوداً وعدماً ثمّ نتردد في وجوده وعدمه.

الوجه الثاني: أنّه على فرض التسليم وأنّ الشكّ في الحكم الواقعي متوقف على الحكم الواقعي إنّما يكون في الشك الخارجي، أمّا الشكّ العنواني الذي أخذه المقنّن في موضوع الحكم الظاهري «من كان شاكاً في طهارة شيء أو قذارته فهو طاهر» فهو غير متوقف على الحكم الواقعي، والحكم الظاهري متوقف على الشكّ بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي.

فالحكم الظاهري في مرحلة إنشائه متوقف على الوجود العنواني للشك في الحكم الواقعي، والوجود العنواني للشكّ في الحكم الواقعي غير متوقف على وجود الحكم الواقعي، ومن قال بالتوقف إنّما يقول بتوقف الشك الواقعي والخارجي، لا الشكّ العنواني على الحكم الواقعي.

الوجه الثالث: أنّه على فرض التسليم بأنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلا نسلم بأنّه لا يمكن إيجاد مختلفي الرتبة مطلقاً بوجود واحد، نعم إن كان بينهما اختلاف زماني، فهذان لا يوجدان بوجود واحد، وهما في ذلك كالعلّة والمعلول، فلا يمكن أن توجد العلّة بعين وجود المعلول؛ لأنّ العلّة هي ما توجب إفاضة الوجود على المعلول، فكيف يمكن أن توجد مع المعلول الذي هو مفتقر إلى العلّة في وجوده بوجود واحد.

ولكن الجنس والفصل يوجدان بوجود واحد، وعلل القوام موجودة بوجود النوع، وليس للجنس والفصل وجود بغير وجود النوع، وهكذا الكلّ وأجزائه، فإنّ

الأجزاء لها علّية بالنسبة إلى الكلّ، فإنّ الأجزاء إذا لم تتحقق لم يتحقق الكل، والحال أنّ كليهما موجودان بوجود واحد.

الوجه الرابع: أنّه على فرض التسليم بأنّ المقام من القسم الذي لا يمكن فيه إيجادهما بوجود واحد، إلّا أنّه لا نسلّم بأنّ المقام من الإيجاد بوجود واحد، بل إيجاد بوجودات متعدّدة نتيجة للانحلال.

الوجه الخامس: أنّه على فرض التسليم إنّما يكون الإشكال وارداً فيما إذا كان الإمام عليه السلام في مقام الإنشاء، وأمّا إذا قلنا بأنّ الإمام عليه السلام في مقام الإخبار، والإخبار عن مختلفي الرتبة لا يرد عليه إشكال.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الأمر ليس كما ذكر من أنّه بناءً على مسلكهما ـ أي المحقق الخراساني والمحقق النائيني ـ لا مناص من هذا الإشكال.

الإشكال الثاني: ما ذكره جماعة من الأعلام كالمحقق النائيني والشيخ محمد حسين الأصفهاني وغيرهما من أنّ الحكم الواقعي الذي هو ثابت للأشياء بعناوينها الأولية لا بشرط من حيث الشكّ، والحكم الظاهري ما يكون الشكّ مأخوذاً فيه، يعني يكون بشرط شيء.

وبعبارة أُخرى: أنّ الحكم الواقعي مطلق، والحكم الظاهري مقيد، وبين الإطلاق والتقييد تقابل سواءٌ أكان التقابل تقابل العدم والملكة أم تقابل السلب والإيجاب أم تقابل التضاد، ولا يمكن جمعهما في آن واحد وفي كلمة واحدة؛ إذ على المختار حقيقة الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود.

ويمكن الجواب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنّ ما ذكر صحيح في الطبائع المتأصلة، وأمّا كلمة الشيء الموجودة في الروايات فلها خصوصية وهي أنها وإن جعلت موضوعاً في مقام الإثبات فهي ليست بموضوع في مقام الثبوت، بل مرآة للمتكثرات، وفي الحقيقة المتكثرات بعناوينها الذاتية والعرضية بنفسها موضوع، فإذا قيل: «كلّ شيء نظيف» معناه أنّ الماء

والتراب والحجر وغيره نظيف، والشيء عنوان مشير إلى هذه المتكثرات، نظير الموصولات وأسماء الإشارة، والشيء وسيلة للتعبير عن المتكثرات التي لا نهاية لها ولا يمكن التعبير عن كلّ واحد بما له من العنوان.

فالشيء مرآة للمتكثرات، فكما يمكن أن يكون المرئي به المتكثرات التي لها كثرة نوعية كالتراب والماء والبقر والغنم، كذلك يمكن أن يكون المرئي به المتكثرات التي لها كثرة بسبب العوارض، ومن العوارض ما كان مشكوك الحكم ومشكوك الطهارة والنظافة.

وغاية ما يمكن أن يقال: إنّ «كل شيء» شامل للأشياء، لا بلحاظ ما يعدّ من حالاتها وطوارئها بل بلحاظ ما يعد من حالات المكلّفين، خلاف الظاهر.

وهذا ما أشار إليه المحقق الخراساني من أنّ الإطلاق الأحوالي غير مشمول.

إلّا أنّ هذا الإشكال مرجعه إلى الإشكال الإثباتي لا الثبوتي، والكلام في الإشكال الثبوتي وأنّه لا يمكن الجمع بين الإطلاق والتقييد.

الجواب الثاني: أنّ هذا الإشكال وارد فيما إذا لم يكن الفرق بين الإطلاق والعموم فرقاً ثبوتياً كما هو المشهور من أنّه إن كان بمقدّمات الحكمة يعبّر عنه بالإطلاق، وإن كان بأداة العموم يعبّر عنه بالعموم.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الفرق بينهما ثبوتي ومفاد ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ غير مفاد (كل بيع حلال)، فمعنى ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ أنّ نفس هذه الطبيعة السارية ـ بلا دخل قيد من القيود ـ هو تمام الموضوع، وأمّا إذا قيل (كلّ بيع حلال) فكلمة (كلّ) تدلّ على أنّ كثرات البيع جزء للموضوع، ومن الكثرات: الكثرات المرتبطة بحالات المكلّفين، لا أن تكون الطبيعة بجميع تجلياتها موضوعاً.

هذا ما ذكره بعض الأكابر في غير المقام، وهذا هو مبناه في الفرق بين العموم والإطلاق، إلّا أنّ هذا خلاف ما اخترناه من مسلك المشهور.

الإشكال الثالث: ما نسب إلى المحقّق النائيني ـ على ما في أجود التقريرات ـ من قوله: (ومع قطع النظر عن ذلك أيضاً كيف يمكن جعل العلم بالحرمة أو القذارة غاية للحكم الظاهري والواقعي مع أنّه بنفسه غاية للأول دون الثاني، وإنّما يحتاج إلى جعله غاية له إلى عناية أخذه طريقاً إلى وجود غاية الحكم الواقعي أو رافعه).

وخلاصة الإشكال: أنّ لازم ذلك أن يكون العلم مأخوذاً على نحو الموضوعية والمرآتية، والجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وقد أجاب عن ذلك بعض أكابر تلامذته بأنّ هذا الإشكال صحيح إن كانت الغاية غاية للحكم المذكور قبلاً، إلّا أنّا ذكرنا في تقرير كلام المحقّق الخراساني أنّ الغاية هي غاية لاستمرار الحكم لا للحكم المذكور سابقاً، والاستمرار حكم ظاهري، والعلم بالنسبة إليه استعمل في معناه الحقيقي وهو الموضوعية، فلا يلزم هذا المحذور لو كانت الغاية غاية للاستمرار.

فقد قال في مصباح الأصول: (أن العلم ليس غاية للحكم الواقعي ولا للحكم الظاهري، بل غاية للحكم بالبقاء والاستمرار، فيكون دالًّا على استصحاب الحكم السابق سواءٌ كان واقعياً أو ظاهرياً، فبقوله: «كلّ شيء نظيف» تمّت إفادة الحكم الواقعي والظاهري لشمول الشيء للشيء المعلوم والشيء المجهول على ما ذكرنا، ويكون قوله عليه السلام: «حتى تعلم» إشارة إلى الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقاً واستمراره إلى زمان العلم بالنجاسة، فيكون العلم موضوعياً وقيداً للاستصحاب؛ لأنّه بالعلم يرتفع الشكّ، وبارتفاعه لم يبق موضوع للاستصحاب).

ويردّ عليه:

أولاً: أنّ المحقق الخراساني لا يلتزم بهذا التقدير؛ إذ كما تقدّم ذهب في الكفاية إلى أنّ الصدر يدلّ على الحكم الواقعي، والذيل على الاستصحاب، ومع ذلك كان يقول: إنّ (حتى) قيد للمحمول لا للأمر المقدّر، فهو قدّس سرّه ما كان يرى توقف الاستصحاب على أمر مقدّر.

وقد ذكرنا في ردّه أنّ الحكم بالنظافة المستمرة إلى زمن العلم بالقذارة ليس استصحاباً.

وكذا في حاشيته على الرسائل يدّعي أنّ الصدر يدلّ على الحكم الواقعي والقاعدة، والذيل على الاستصحاب، ولا يقول بأنّ (حتى) قيد للأمر المقدر، بل يقول بأنّ هذا قيد للمحمول، وهو النظافة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّه يلتزم بالتقدير، فهذا خلاف الظاهر؛ إذ قلنا إنّ التقدير خلاف الظاهر فيما إذا تعلّق (حتى) بفعل مضارع منصوب، وكان ما قبله قابلاً للتطاول والاستمرار.

فلا يمكن دفع الإشكال عن المحقّق الخراساني بما ذكر.

وثالثاً: أنّ جعله غاية للحكم بالاستمرار لا يدلّ على استصحاب الحكم السابق، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً.

أمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقد ذكرنا سابقاً أنّ الحكم باستمرار شيء إلى زمان العلم بثبوت ضدّه أو نقيضه ليس استصحاباً، بل إنّ الاستصحاب عبارة عن توسعة الكاشف بالنسبة إلى البقاء أو توسعة المنكشف، يعني الحكم بالبقاء اعتماداً على الحالة السابقة.

أمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري فالأمر كذلك أيضاً؛ إذ الحكم الظاهري لو ثبت لشيء مجهول العنوان ولا ندري أنّه أصابته نجاسة أو لا، فهنا موضوع الحكم الظاهري باق إلى زمان العلم بالنجاسة، واستمرار الحكم الظاهري ببقاء موضوعه ليس استصحاباً؛ إذ موضوع الحكم الظاهري عندهم هو الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة، وهذا يبقى مشكوكاً إلى زمان العلم بالنجاسة، فاستمراره إلى زمان العلم بالقذارة من جهة بقاء موضوعه ـ وهو الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة ـ وليس هنا شك في بقاء الحكم الظاهري وعدم بقائه، وهذا بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ في الاستصحاب نشك في بقاء الحكم وأنّه هل هو باق أو لا؟

هذا تمام الكلام في القواعد الثلاث.

ومحصل الكلام: أنّ أكثر ما ذكر إنّما ذكرناه جرياً على وفق كلمات القوم، وإلّا فالمستفاد من هذه الروايات صدراً وذيلاً هو شيء واحد وهو الحكم بالنظافة التنزيلية في حدود يكون خاضعاً للتنزيل لا مطلقاً، ولا يستفاد منها القاعدة، أي: الحكم الظاهري؛ إذ لا بدّ وأن يؤخذ في موضوعه الشكّ، وهنا لم يؤخذ، والموضوع أعم، والحكم الظاهري نتيجته بيان الوظيفة العملية للشاك فقط.

وعلى ما ذكرنا تكون النتيجة أوسع ويستفاد منه الإجزاء والتوسعة الواقعية.

كما لا يستفاد منها الحكم الواقعي؛ إذ الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون مغيى بالعلم، ولا يستفاد من الذيل الاستصحاب.

وقد تقدّم تفصيل الكلام في إمكان استفادة الاستصحاب من الذيل وعدمه بأنّ القيد قيد للموضوع أو المحمول أو النسبة الحكمية.

وقلنا: إنّه إذا كان القيد قيداً للموضوع فمن الواضح أنّه لا يمكن استفادة الاستصحاب من الذيل، وكذا إذا كان قيداً للنسبة الحكمية.

وأمّا إذا كان قيداً للمحمول، فقلنا: إنّ فيه أقوالاً ثلاثة:

١ـ أنه يدلّ على الاستصحاب.

٢ـ أنّه يدلّ على القاعدة.

٣ـ أنّه يدلّ على الحكم الواقعي بناءً على مرآتية العلم.

أمّا مرآتية العلم فقد ناقشنا فيه بأنّه خلاف الظاهر.

وأمّا القاعدة ـ فأيضاً ـ مخدوشة بما ذكرناه من الحكم التنزيلي.

وهكذا الاستصحاب، فإنّه مخدوش أيضاً؛ إذ الاستصحاب بناءً على ما ذكرنا لا ينطبق على المقام، مضافاً إلى ورود الإشكالات التي كانت واردة على القول بأنّ القيد قيد للموضوع وعلى القول بأنّه قيد للمحمول.

وإذا كانت استفادة كلّ واحد من هذه الوجوه غير ممكنة فاستفادة جميعها غير ممكنة بالأولوية.

وبهذا يتمّ الكلام في المقام الأول وهو البحث في أدلّة حجّية الاستصحاب.

المقام الثاني: في التفاصيل التي ذكرت في مسألة الاستصحاب، وبها تحدّد الأدلّة.

ونحن نذكر ثلاثة من أهم هذه التفاصيل:

التفصيل الأول: التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع الذي تعرّض له الشيخ وجماعة من القدماء ـ على ما نسب إليهم ـ كالمحقق في المعتبر، والمحقق الخوانساري وكثير من المتأخرين، وأنّه إنّما يكون حجّة فيما إذا كان الشكّ في الرافع دون الشك في المقتضي.

التفصيل الثاني: التفصيل بين الأحكام وغيرها، والاستصحاب إنّما يكون حجّة في غير الأحكام، وهذا ما ذهب إليه النراقي ووافقه جماعة.

التفصيل الثالث: التفصيل بين الأحكام الوضعية وما يتبعها من الأحكام التكليفية، فإنّ الاستصحاب غير جارٍ فيها، وأمّا في غيرها فالاستصحاب حجّة. وأهمّية هذا التفصيل من جهة البحث في الأحكام الوضعية والتكليفية، وبما أنّه ليس في الأصول موضع آخر غير هذا الموضع للتحقيق في الأحكام الوضعية والتكليفية فمن هذه الجهة يكون هذا التفصيل ذا أهمية.

أمّا التفصيل الأول فالبحث فيه في مقامين:

المقام الأول: في وجه هذا التفصيل.

المقام الثاني: في تحديد حدود مدّعى القائل.

أمّا المقام الأول ففيه طريقان؛ لأنّ عمدة الأدلة على الاستصحاب إمّا الروايات وإمّا بناء العقلاء، فلا بدّ من تفتيش الروايات وبناء العقلاء، وأنّهما هل يشملان موارد الشكّ في المقتضي أو لا؟

أمّا الطريق الأول وهو الروايات، فالعمدة فيها قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشك»، أو قوله ﷺ: «اليقين لا ينقض بالشكّ أبداً»، ونظائرها.

والكلام في أنّه هل يستفاد الإطلاق من هذه الجمل أو لا؟

وقد ذكر الأكابر كالشيخ، والمحقق النائيني والمحقق الهمداني وجوهاً لتقريب الاختصاص بالشك في الرافع وعدم استفادة الإطلاق.

ولعلّ أقوى الوجوه هو ما ذكره المحقق الهمداني، ونحن نقرّبه ببيان منا، ويتضح ذلك من خلال أمور:

الأمر الأول: أنّ لفظ (النقض) في لغة العرب مناسب لأن ينتسب إلى ما له أجزاء، فإذا نسب إلى شيء فمعناه أنّ هيئته قد زالت وتفسخت أجزاؤه إلا أنّ مادة أجزائه باقية.

وإذا نفي النقض بالنسبة إلى ذلك الشيء، فمعناه أنّ الأجزاء بمادتها وهيئتها محفوظة.

وفي قبال النقض يكون الإبرام الذي هو عبارة عن التماسك أو شدّة التماسك بين الأجزاء.

وعلى ذلك فالشيء الذي ليس له أجزاء لا يصدق عليه عنوان النقض؛ ولذا لا يقال: نقضت الحجر من مكانه.

ونسبة النقض إلى اليقين إنّما هي بلحاظ كونه ذا أجزاء، لا بلحاظ ثباته في النفس.

الأمر الثاني: أنّ ما ينسب إليه النقض طبعاً هو الكل، وهذا الكلّ إمّا موجود بوجود حقيقي، فهنا الأمر في غاية الوضوح، وأنّ جميع أجزائه موجودة بوجود حقيقي، مثل نقضت الحبل أو لم ينقض الحبل، ففي النسبة الإيجابية والسلبية المادة موجودة، إلّا أنّ الهيئة في النسبة الإيجابية غير موجودة وفي السلبية موجودة.

وإمّا أن يكون الكلّ الذي نسب إليه النقض مركباً من الأجزاء المقدرة أو من الحقيقية والمقدّرة، كما في نسبة النقض إلى الوضوء، فإذا قيل: الحدث ينقض الوضوء؛

فإنّه لوحظ الوضوء شيئاً ممتدّاً حتى بلحاظ ما بعد الحدث، إلّا أنّ الحدث اعتبر ناقضاً له، وأجزاء الطهارة بعد الحدث وجودات تقديرية.

والمراد من الوجود التقديري هو كون الشيء بحيث إنّه من شأنه البقاء لولا الرافع، والطهارة من هذا القبيل، فإنّ الطهارة لا ترتفع بمرور الزمان وباقية إلى زمان حصول الرافع، فلها اقتضاء البقاء لولا الرافع.

وهذا هو مرادنا من أنّ الأجزاء لها وجود تقديري، لا أن يكون له بعد وجود الرافع وجود بوجود المقتضي.

فالطهارة قبل وجود الرافع موجودة بالفعل وأجزاؤها موجودة بالقوة، إلّا أنّها لا تصير فعلياً لحدوث الرافع.

فلا بدّ وأن يكون الكل الذي ينسب إليه النقض إمّا موجوداً بوجود حقيقي لجميع أجزائه، وإمّا موجوداً بوجود تقديري.

وعليه فحينما نقول (لا تنقض اليقين بالشك) لا بدّ من ملاحظة وجود لليقين بعد مجيء الشكّ أيضاً، ولكن بما أنّه لا يمكن أن يكون وجود اليقين حقيقياً فيكون الوجود تقديرياً، وإلّا لم يكن معنى للنقض.

الأمر الثالث: أنّ المراد من اليقين: إمّا المتيقن ـ كما قال الشيخ ـ فمعنى قوله: «لا تنقض اليقين»، أي: المتيقن، وهو هنا الطهارة التي لها اقتضاء البقاء، وعلى هذا وجود الطهارة بوجود تقديري أمر واضح.

وإن كان المراد من اليقين: نفس اليقين، فيمكن أيضاً تقدير وجود تقديري له؛ وذلك لأنّ اليقين مرآة للمتيقن، فلو كان المتيقن مستتبعاً لوجود تقديري، يعني كان بحيث لولا المانع لكان باقياً، فهذا الوجود التقديري ينعكس من المتيقن في اليقين؛ إذ اليقين أُخذ على نحو المرآتية، فيعتبر أنّ لليقين وجوداً تقديرياً من ناحية المتيقن، لا أنّ لليقين اقتضاء البقاء لولا المانع، فإنّه لا شغل لنا بعلل اليقين وإنّما نحن بصدد إثبات مقتضي البقاء للمتيقن.

ولا يرد على هذا التقريب بعض ما أورده المحقق الأصفهاني على المحقق الهمداني، فإنّ المحقق الأصفهاني قال: (يرد على التقريب الثاني أنّه غير صحيح ثبوتاً وإثباتاً. أمّا ثبوتاً فبأن المراد من مقتضى البقاء كون الشيء من شأنه البقاء، لا أنّ هناك مقتضياً...)(١) إلى آخره.

فإنّ مراده أن يكون المقتضي في حالة الشك موجوداً، والحال أنّ مراد المحقق الهمداني هو الوجود التقديري الذي ذكرناه، وأنّ المستصحب من شأنه أن يبقى ما لم يأت الرافع، فهذا الإشكال غير وارد عليه.

ثم قال: (وأمّا إثباتاً فإنّ الظاهر من قوله ﷺ: «ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين» هو اليقين المذكور بقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» أو «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» [هو اليقين الواقعي] لا اليقين المقدّر، فيعلم منه أنّ النقض باعتبار اليقين المذكور لا اليقين المقدر، ومن الواضح أنّ اليقين المتعلّق بالبقاء في ظرف تعلّقه...)(٢) إلى آخره.

وخلاصة الإشكال: أنّ هذا لا يتلائم مع الاستظهار؛ إذ النقض ـ على كلام المحقق الهمداني ـ راجع إلى اليقين المقدّر، والحال أنّ ظاهر الجمل التي أشار إليها المحقق الأصفهاني أنّ النقض راجع إلى اليقين المحقق، لا المقدّر.

وهذا الإشكال مدفوع؛ إذ على التقريب المذكور يكون النقض راجعاً إلى اليقين باعتبار أنّه (كلّ) ومركب من المحقق والمقدّر، وهما هنا أمر واحد، وهذا إنّما يكون مصححاً لاستعمال النقض، وإلّا لم يكن معنى للنقض، والنقض إنّما يتعلّق بشيء واحد.

وعلى أي حال لا بدّ وأن نرى أنّ التقريب المذكور هل هو تام أو لا؟

ويمكن المناقشة في الأمر الثاني والثالث:

---

(١) نهاية الدراية ٣ : ٦٠ .

(٢) نهاية الدراية ٣ : ٦١ .

أما المناقشة في الأمر الثاني، فهي: أنّ ما ذكر في الأمر الثاني صحيح في الجملة لا بالجملة؛ إذ موارد النقض على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يكون ما ينتسب إليه النقض وجوداً وعدماً أمراً تكوينياً وأجزاؤه محققة خارجاً بوجود تكويني، وهذا واضح.

ومن هنا أخذ النقض والإبرام؛ إذ الألفاظ مستعملة في اللغة أولاً في المعاني المادية، ثمَّ تنتقل إلى المعنويات.

النحو الثاني: أن يكون الكل مركباً من الحقيقي والاعتباري، ومرادنا من الوجود الاعتباري في مقابل الوجود التقديري ما يكون بقاؤه اعتبارياً، إلّا أنّه دائر مدار المصلحة والمفسدة، لا أن يكون دائراً مدار حسن الاستعمال وعدم حسنه.

وهذا على قسمين:

فقد يكون النقض منتسباً إليه نفياً، كما إذا قال: (الطهارة لا تنقض بالرعاف)، فهذا معناه اعتبار الطهارة قانوناً حتى بعد الرعاف، يعني أنّ الطهارة أجزاؤها مستمرة واقعاً بحسب الاعتبار والقانون.

وقد يكون النقض منتسباً إليه إثباتاً، مثل (الطهارة تنقض بالحدث)، فهنا لا بدّ من الوجود التقديري.

وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» إنّما هو نظير قوله: (الطهارة لا تنقض بالرعاف).

ومعناه: أنّا اعتبرنا اليقين بالنسبة إلى الحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء من باب توسعة الكشف أو الكاشف، يعني: من وجهة نظر القانون يشمل اليقين بالحدوث و البقاء، فهنا يقين واحد، وما هو كاشف عن الحدوث كاشف بالنسبة إلى البقاء. وعليه فيشكّل وحدة قانونية.

وللمتمم جهة قانونية، وإنّما جعل المتمم لأجل المصلحة.

وأمّا في مثل (الوضوء ينقض بالحدث) فالتقدير الذي نعتبره بلحاظ ما بعد الحدث إنّما هو اعتبار أولي محض؛ إذ لا يمكن ترتيب الآثار على الطهارة بعد الحدث، وهذا بخلاف (الطهارة لا تنقض بالرعاف) فإنّه يمكن الصلاة مع الطهارة بعد الرعاف، فلا بدّ من التفكيك بين السلب والإيجاب.

توضيح ذلك: أنّ مثل «لا ينقض اليقين بالشكّ» يعبّر عنه بالاستعارة بالكناية، يعني: إذا أُعطي حد شيء لشيء آخر في النفس ولم يبرزه، وإنّما أبرز واحداً من لوازمه، فبلحاظ إخفاء الأول يقال الاستعارة بالكناية وبلحاظ إبراز لازم من لوازمه يقال الاستعارة التخييلية، مثل: (إذ المنية أنشبت أظفارها)، فإنّ الشاعر اعتبر في نفسه المنية سبع، إلّا أنّه لم يبرزه، وأبرز أحد لوازمه، وهو الأظفار ونشوبها.

ومثل:

ولئن نطقت بشكر برّك مفصحاً فلسان حالي بالشكاية أنطق

فكأنّ الشاعر هنا اعتبر شخصاً آخر وفرض له لساناً وقال إنّ لسانه أنطق بالشكاية، وهنا أضمر الشخص الثاني، إلّا أنّه أبرزه بلسانه الذي هو لازم اعتبار شخص آخر.

وفي المقام اعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء في الرتبة السابقة، إلّا أنّ في مرحلة الإبراز أبرز واحداً من خصوصياته؛ إذ لو لم يكن له توسعة لم يكن معنى للنقض بالشكّ، وعدم النقض بالشكّ لازم من لوازم التوسعة، وعليه فلا نحتاج إلى الوجود التقديري.

النحو الثالث: ما نحتاج فيه إلى الوجود التقديري، وهذا ما أشار إليه المحقق الهمداني وغيره، وهو إنّما يكون في موارد الإيجاب فقط.

وأما المناقشة في الأمر الثالث، فهي: أنّ اليقين بمعنى المتيقن مجاز وبحاجة إلى القرينة، وهي مفقودة في المقام.

وعلى فرض التسليم، فهذا لا يكون مصححاً لاستعمال كلمة النقض؛ ففي المجاز تكون الإرادة الجدية غير الإرادة الاستعمالية ـ إذ باعتقادنا ليس المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ـ ففي هذه الموارد الترابط الذي لا بدّ وأن يكون بين أجزاء الكلام إنّما لا بدّ أن يكون في مرحلة الإرادة الاستعمالية، يعني أنّه لا يمكن القول بأنّ النقض له صحة الاستعمال إذا استعمل اليقين وأُريد المتيقن، فبما أنّه يصح النقض في المتيقن فيصح في اليقين، بل لا بدّ في مرحلة الإسناد الكلامي من الترابط بين الأجزاء.

توضيح ذلك: أنّه إذا كان المراد من الأسد: الرجل الشجاع، وقلنا (جاءني أسد)، فإن أردنا الإتيان بتبعية أجزاء الكلام فلا بدّ وأن يكون مناسباً مع الإرادة الاستعمالية، فلا يمكن أن تقول: (جاءني أسد وابنه)، بل تقول: (جاءني أسد وشبله)، وهكذا التناسب في الإرادة الاستعمالية يظهر في قوله: (ومن عجب شمس تظللني عن الشمس) فالتعجّب إنّما يصحّ فيما إذا اريد من الشمس بلحاظ المراد الاستعمالي الشمس، لا بلحاظ المراد الجدّي، فإنّه لا عجب من تظليلها، وفي المقام لا بدّ من التناسب بين النقض واليقين بلحاظ الإرادة الاستعمالية، لا بلحاظ الإرادة الجدّية من اليقين.

وأمّا إذا كان المراد من اليقين هو اليقين بما أنّه مرآة للمتقين، وصدق النقض إنّما يكون بلحاظ المرآتية، فيمكن الجواب عنه بأنّ في مورد الطهارة مقتضي الطهارة مقتض لبقائها لولا المانع، ومقتضي المعلوم ليس مقتضياً للعلم.

نعم، العلم بالعلّة التامّة للمعلوم يحصّل لنا العلم وكذا العلم بمعلول المعلوم، وأمّا مقتضي المعلوم فليس مقتضياً للعلم، كما إذا كان شيء مقتضياً لصحة المزاج مثلاً، فاقتضاؤه ليس مقتضياً لعلمي به، فإنّ للعلم وسائله الخاصة به.

التقريب الثاني: ما يستفاد من كلمات المحقق النائيني ـ على ما في تحرير الأُصول للمحقق الزنجاني ـ وملخص هذا التقريب مشتمل على نقاط:

النقطة الأولى: أنّه لا بدّ وأن يكون النقض منتسباً إلى ما هو ذو أجزاء بلحاظ معناه اللغوي وهو تفرّق الأشياء المتماسكة، وعليه لا بدّ وأن يكون بين اليقين بالنسبة إلى الحدوث واليقين بالنسبة إلى البقاء ترابط.

النقطة الثانية: أنّ اليقين الملحوظ في المقام ليس المراد منه ذات صفة اليقين؛ إذ المفروض أنّ اليقين بالحدوث قد انتفى.

كما أنّه ليس المراد من اليقين: اليقين بما هو صفة وبما أنّه موضوع للأحكام؛ إذ اليقين ليس موضوعاً للأحكام. ثم إنّ مورد البحث ترتيب آثار اليقين الطريقي لا الموضوعي. فاليقين الملحوظ هنا إنّما أخذ بما أنّه طريق للمتيقن.

فقوله: «لا تنقض اليقين» معناه لزوم الجري العملي على وفق اليقين بما أنّه حاك عن المتيقن.

النقطة الثالثة: أنّ في الموارد التي يكون للمتيقن مقتض للبقاء، فمرجعه إلى الارتباط بين الحدوث والبقاء اقتضاءً في المتيقن، ويمكن التعبير عنه بالترابط الاقتضائي بين الحدوث والبقاء في المتيقن.

والمفروض أنّ الجري العملي إنّما يكون بلحاظ آثار المتيقن، وبتبعه يكون ترابط بين اليقين بالحدوث واليقين بالبقاء اقتضاءً، وهنا يحسن استعمال كلمة النقض؛ إذ بين اليقين بالحدوث واليقين بالبقاء ارتباط وتماسك اقتضاءً.

وأمّا في الموارد التي ليس للمتيقن اقتضاء البقاء، فطبعاً لا يكون ترابط اقتضائي بين حدوث المتيقن وبقائه، وبالنتيجة لم يكن ترابط بين اليقين بالحدوث واليقين بالبقاء.

وعليه فلا يكون استعمال كلمة النقض في هذه الموارد مستحسناً حتى ولو كان في الجمل النافية.

وهذا التقريب أقوى ممّا في مباني الاستنباط؛ إذ ذكر في المباني: (أنّ اليقين تارة يكون قابلاً للبقاء والدوام بحسب طبعه لولا عروض ما يوجب انحلاله، كاليقين بأنّ النار حارة، وأُخرى لا يكون قابلاً للبقاء بحسب طبعه)[1].

إذ من المعلوم أنّ قابلية البقاء لليقين وعدمها ليس محلاً للكلام؛ إذ اليقين بالحدوث موجود في حال الشك، واليقين بالبقاء لا يلزم أن يكون مفروضاً.

والكلام في تمامية هذا التقريب الذي في تحرير الأُصول وعدم تماميته.

وأساس هذا التقريب كالتقريب السابق مرجعه إلى أن كلمة (النقض) لا بدّ في الرتبة السابقة على استعمالها أن يكون ما اسند إليه كلمة (النقض) ذا سعة وجودية، ولو بالوجود الاقتضائي.

ويمكن الجواب عن ذلك: أنّ في بعض الموارد الأمر كما ذكر، و الوجود الاقتضائي أو التقديري يكون مصححاً لاستعمال كلمة (النقض)، إلّا أنّ هذا إنّما يكون في الموارد التي تكون الجملة إيجابية، مثل (الحدث ينقض الطهارة)، فبما أنّ حدوث الطهارة له تلازم وترابط اقتضائي فهو مصحح لاستعمال النقض.

وأمّا في الجمل السلبية أو النهي بصورة التعجيز، أي: (لا تفعل) فإنّه لا يترتب عليه أثر، فلا نحتاج إلى الوجود التقديري أو الاقتضائي، بل المصحح في هذه الموارد هو الاعتبار القانوني، فإذا قال: (الرعاف لا ينقض الوضوء)، فمعناه: أنّ الطهارة اعتبرت قبل الرعاف وبعد الرعاف، ومع وجود الاعتبار القانوني الذي هو أقوى من الاعتبار الأدبي الذي هو عبارة عن الترابط الاقتضائي أو الوجود التقديري لا نحتاج إلى هذا الاعتبار الأدبي.

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٥٩.

وعليه، فمعنى قوله: ((لا تنقض)) أنّ اليقين له توسعة، فكما أنّه تكويناً متعلّق بالحدوث، كذلك بحسب التشريع ومرتكز العقلاء له توسعة بالنسبة إلى البقاء؛ ولذا يكون استعمال كلمة (النقض) في هذه الموارد حسناً.

ومحصل الكلام: أنّ مرجع هذا التقريب إلى التقريب السابق وإن كان مختلفاً بالتعبير.

ولمزيد توضيح الجواب عن كلا التقريبين نقول: يكفي لصحة استعمال (النقض) اعتبار واحد، وهو اعتبار (أنّ اليقين بالحدوث يقين بالبقاء) إمضاءً ممّا بنى عليه العقلاء أو مستمداً مما بنى عليه العقلاء، ولا نحتاج إلى اعتبار آخر، وهو اعتبار الطهارة مثلاً قبل الحدث وبعد الحدث في الرتبة السابقة على الاستعمال.

هذا تمام الكلام في التفصيل المذكور من حيث الروايات.

وأمّا الطريق الثاني وهو حجّية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، فهل يجري فيه التفصيل المذكور أو لا؟ وهنا بحثان:

البحث الأول: في أنّ بناء العقلاء هل هو ثابت في الشكّ في المقتضي والرافع أو أنّه يختص بالرافع فقط، أو أنّه لا يعلم ثبوته في الشكّ في المقتضي؟

البحث الثاني: في أنّه إذا بنينا على أنّ بناء العقلاء محدود بالشكّ في الرافع أو شككنا في إطلاقه وتقييده فهل يكون مانعاً من استفادة الإطلاق من الروايات أو لا؟ إذ الروايات المتقدمة كانت معتمدة على بناء العقلاء بنوع من الاعتماد؛ لأنها تدور بين أن تكون دالة إمّا على الاستصحاب وإمّا على قاعدة اليقين، وبما أنّ الاستصحاب قانون عقلائي بخلاف قاعدة اليقين، فلذا قلنا بدلالتها على الاستصحاب، وفي بعض الروايات استفادة التعميم كانت من بناء العقلاء.

فإن قلنا باختصاص بناء العقلاء بالشكّ في الرافع كانت الروايات من قبيل الكلام المحفوف بما يصلح للقرينية.

أمّا البحث الأول: فلا ريب أنّ بناء العقلاء على أمرٍ مسبوق بمبادئ نفسية وإدراكية تكون للعقلاء، والاستصحاب إن كان مما بنى عليه العقلاء فهو أيضاً مسبوق بالمبادئ النفسية.

وقد ذكرنا في أول مبحث الاستصحاب أنّه يمكن تعليل بناء العقلاء بأحد الوجهين:

الوجه الأول: أن يكون من باب العمل بالمظنّة وأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وذكرنا أنّ هذا خلاف الواقع، وجريهم على وفق الحالة السابقة غير معتمد على الجهة الإدراكية، بل معتمد على جهة أُخرى.

وعلى فرض القول به لا يكون وجه لهذا التفصيل؛ إذ إنّهم يعملون على وفق المظنّة؛ لأنّهم ـ أي: العقلاء ـ يريدون الجري العملي على وفق المظنّة، فكما يكون الظنّ بالمقتضي مؤثراً في الاعتقاد بوجود ذلك الشيء، كذلك الشروط والموانع وغيرها تكون مؤثرة في حصول المظنّة.

بل في هذه المرحلة تمام أجزاء العلّة التامّة على حدّ سواء في مرحلة الاستكشاف، فكما يلاحظ المقتضي في صورة القطع به، كذلك تلاحظ الشروط والموانع.

الوجه الثاني: ـ الذي نحن قويناه ـ وهو تعليل بناء العقلاء بأمرين: نفسي واجتماعي.

أمّا الأمر النفسي فهو أنّ الإنسان إذا تيقن بوجود شيء فهو يراه بقاءً كذلك إلى زمن ينكشف خلافه.

وأمّا الأمر الاجتماعي، فإنّ الإنسان في ارتباطه مع الآخرين، بل في وظائفه الفردية يعمل على وفق الاستصحاب، بحيث لو لم يعمل على الاستصحاب وكان في جميع أموره متكئاً على الأُمور الإدراكية لا الإحساسية يعدّ شاذاً، وتختل أُموره، ولا أقل من توقف النظام، وعلى هذا فلا وجه للتفصيل المذكور.

والقول بأنّه إن كان قاطعاً قطعاً إدراكياً بوجود المقتـضي فلـه أن يستصـحب وإلّا فلا، غير صحيح؛ إذ الإحساس له دوره وتأثيره.

وإن كان لا بدّ من القطع بوجود المقتـضي فلا بدّ من القطع بوجود الشرائط وفقد الموانع؛ إذ ليس للقطع بوجود المقتضي خصوصية.

كما أنّ القول بأنّ الأمثلة التي ذكرت تختص بموارد الشكّ في المقتـضي محلّ تأمّل، وقد ذكر في بعض التقارير أنّ الحيوان الفلاني على ما قيل عمره مائة سنة، والحيـوان الفلاني الآخر كذا ـ أي: اقتضاء بقائه ـ ومن المعلوم أنّ اقتضاء البقاء لا يكون على حدّ سواء بحسب الأشغال والبيئة، وغيرها، فلا يمكن تشخيص اقتضاء البقاء بـالموازين؛ إذ ليس هنا موازين حتى يعرف اقتضاء البقاء.

وكيفما كان فالتفصيل المذكور لا يتلائم مع بناء العقلاء، ومع أساس بناء العقلاء، ولا هو مقرون بالشواهد.

ويمكن أن يقال: إنّ الإنفعال والتأثر النفـسي إنّما يحصل فيما إذا كان الشـيء قابلاً للبقاء لا فيما يراه الإنسان من الأول محدوداً وغير قابل للبقاء، فعليه لا بـدّ مـن العلـم بوجود المقتضي حتى بناءً على بناء العقلاء.

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذا لو تمّ فنتيجته أنّ المعيار هو زمـان حـدوث اليقـين، والحـال أنّ القائـل بالبنـاء يـرى المعيـار هـو زمـان اجـتماع اليقـين والشـكّ، وحـين الاستصحاب لا بدّ وأن يكون متيقناً بالنسبة إلى المقتضـي وشـاكاً في الرافـع لا حـين حصول اليقين، فعليه لا وجه للتفكيك بين المقتضي والرافع وفقاً لبناء العقلاء.

وما ذكر من الأمثلة الفقهية وكلـمات الفقهـاء لا يمكـن أن يكـون شـاهداً عـلى خلاف ما ذكرنا، فعدم جريان الاستصحاب فـيما إذا شـكّ أنّ الإجـازة في التصـرّف كانت خاصةً بهذا اليوم أو هـذا اليـوم واليـوم الثـاني، لـيس الـسرّ فيـه عـدم العلـم بالمقتضي، بل السرّ فيه أنّ كلّ تصـرّف يحتاج إلى إذن خاص، والتـصرّف الـذي كـان مجازاً فيه غير التصرّف الذي هو مشكوك فيه، نظير ما يقـال في الـوطء وأنّ كـلّ وطء

موضوع مستقل، وكذلك عدم جريان الاستصحاب في الإجارة التي لا يعلم أنّها لشهر أو شهرين؛ إذ من الممكن أن يكون عدم جريان الاستصحاب في هذا المورد من جهة تعارض استصحاب الجعل والمجعول.

وخلاصة الكلام: أنّه لا يمكن الاستشهاد بالموارد المشتبهة التي تقبل أن يكون عدم جريان الاستصحاب فيها من باب عدم المقتضي أو من جهة أُخرى، كما ذكرنا في هذين الموردين.

هذا تمام الكلام في البحث الأول.

البحث الثاني: في أنّه إذا قلنا بأنّ الثابت من بناء العقلاء هو فيما إذا كان الشك في الرافع أو شككنا في ذلك، أو قلنا بأنّ بناء العقلاء قاصر ومحدود بالشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي، فهل يكون له تأثير في إطلاق الروايات التي اعترفنا سابقاً بأنّ لها إطلاق أو لا؟

فنقول: إن قلنا بأنّ عدم الشكّ في المقتضي من الشرائط الواضحة عند العقلاء، وكانت الروايات لها نوع نظر إلى بناء العقلاء بنحو يعدّ من القرائن المتصلة التي تكون مانعة من انعقاد الظهور، فعلى هذا لا شكّ في عدم انعقاد الظهور في الإطلاق، إلّا أنّ إثبات ذلك وأنّه من الشرائط الواضحة أمر مشكل جدّاً.

فإذا لم يكن من الأمور الواضحة:

فإن شككنا في سعة بناء العقلاء ـ بعد أن اعترفنا بأنّ الثابت من بنائهم هو فيما إذا لم يكن الشكّ في المقتضي ـ وحينئذ فتارة يكون قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين..» إلى آخره إرشادياً محضاً، والإمام مرشد إلى القانون العقلائي من دون تأسيس قانون، وعليه فالحكم الإرشادي تابع للمرشد إليه في السعة والضيق، فعند الشكّ في السعة والضيق أو الاعتراف بضيق بناء العقلاء لا يمكن التمسك بإطلاق قوله عليه السلام: «لا تنقض» إلى آخره.

وأخرى يكون حكمه ﷺ بعدم النقض تأسيسياً من جهة أنّ الشارع أو الإمام بما أنّه مشرّع وفرد من أفراد العقلاء، وبناء العقلاء من مناشئ اعتبار الشارع.

والظاهر هو هذا. فإنّ كلّ فرد من أفراد العقلاء ليس تابعاً لأحكام الآخرين، بل بما أنّه يحصل له نفس المبادئ التي حصلت للآخرين فهو ينشئ الحكم، نظير ما قال بعض في الوضع من التعهد، وأنّ كلّ مستعمل متعهد.

وعليه فإذا بيّن المقنن الحكم بصورة الكبرى الكلية فنحن نأخذ الكبرى الكلية ونلغي الحد الذي هو مبهم في أنّه حد أو لا.

وإن لم نشك في سعة بناء العقلاء واعترفنا بأنّه حد عقلائي، إلّا أنّه ليس من الواضحات عند الجميع، كما في غير هذا المورد من الموارد التي يكون الاعتبار القانوني للشارع المقدّس مشاركاً مع سائر العقلاء، مثل: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و«الصلح جائز بين المسلمين»، وغير ذلك.

ومن الواضح أنّ بناء العقلاء في بعض موارده مبهم، ولا يسري الإبهام من ذلك إلى الإطلاقات، فلا يمكن بهذا رفع اليد عن الإطلاق.

فظهر ممّا ذكرنا أنّا لا نقول بهذا التفصيل.

المقام الثاني: في ما يقتضي أن يكون مرادهم من المقتضي والرافع.

والبحث في هذا المقام يؤيد عدم القول بالتفصيل لما نستفيده في هذا المقام من المعنى المناسب للمقتضي والرافع مما ينفع في المقام الأول.

وبما أنّ كلام المحقق النائيني في هذا المقام أنظم وأخصر من غيره، فلذا نجعل كلامه هو المحور.

فنقول: إنّ المستصحب إمّا من الأمور التكوينية مثل الجواهر والأعراض، وإمّا من الأحكام.

فإن كان من الأمور التكوينية، فالمعيار في المقتضي ـ كما ذكرنا في البحث السابق ـ هو قابلية الشيء للاستمرار والبقاء بنحو لا يطرأ عليه العدم بمضي الزمان، وعلى ذلك فالمعيار في تشخيصه نظر العرف.

وسيأتي توضيح ذلك في ضمن الإشكالات إن شاء الله تعالى.

وإن كان من الأحكام، فتارة يكون الشك ناشئاً من موضوع الحكم، وأخرى من حدود نفس الحكم التي هي غير مرتبطة بالموضوع، مثل غاية الحكم أو الرافع.

فإن كان الشك ناشئاً من موضوع الحكم وكان بنحو لا يمكن إحراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ـ لأجل تغاير الموضوع ولو من أجل انتفاء ما هو مقوّم للموضوع بالنظر العرفي فعلاً ـ فلا يجري الاستصحاب لما سيأتي إن شاء الله من أنّ من شرائط الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، ويعبّر عنه بالقطع ببقاء الموضوع.

وإن كان الشكّ ناشئاً من موضوع الحكم، إلّا أنّ انتفاء ذلك الشيء لم يكن من المقوّمات للموضوع بنظر العرف، فيمكن أن يقال: إنّ هذا من قبيل الشكّ في المقتضي، كالماء الذي تغير بالنجاسة وحكم بتنجسه ثمَّ زال التغير من قبل نفسه، فلا ندري أنّ التغير علّة لنجاسته حدوثاً وبقاءً أو أنّه علّة لنجاسته حدوثاً فقط.

والعرف يرى النجاسة طارئة على ذات الماء لا على التغير، وبعد زوال التغير نشكّ في مقتضي النجاسة.

وأمّا إذا كان الشكّ فيما هو من شؤون الحكم، بمعنى أنّ الحكم الثابت لهذا الموضوع هل هو مغيى بزمان أو زماني أو لا؟ أو أنّ الغاية التي جعلت غاية، هل تحققت أو لا؟ من جهة الشبهة الحكمية والموضوعية؟

وهنا في تميز أنّه من الشكّ في المقتضي أو الرافع تفاصيل:

توضيح ذلك: أنّه إن كان الحكم بالنسبة إلى الزمان مطلقاً وغير مقيد، كالملكية بالنسبة إلى الأعيان والزوجية الدائمة والطهارة والنجاسة وأشباه ذلك. فإنّ الحكم قد يكون بالنسبة إلى الزمان مطلقاً، وقد يكون مهملاً، وقد يكون مقيداً.

فإن كان مطلقاً بالنسبة إلى الزمان، فالشكّ في بقائه وعدم بقائه إنّما يكون بلحاظ الزماني، وأنّه هل أتى زماني يوجب زوال هذا الحكم أو لا؟

فهنا يكون الشكّ في الرافع، كما إذا شكّ في أنّ الطلاق هل يقع بصيغة طلقت أو لا؟ أو أنّ المذي أو الرعاف هل يوجب زوال الطهارة أو لا؟

وإن كان الحكم مهملاً بالنسبة إلى الزمان، أو نحن لم نحرز الإطلاق أو التقييد، فالشكّ يكون في المقتضي كالخيار المتحقق بعد الغبن ولا ندري أنّه آني أو استمراري.

وإن كان الحكم مقيداً بالزمان، وهنا تارة يكون الشكّ من ناحية الغاية وأُخرى من غير ناحية الغاية.

فإن كان من غير ناحية الغاية يكون الشكّ في الرافع.

وأمّا إن كان الشكّ من ناحية الغاية التي هي عبارة عن الزمان، فتارة تكون الشبهة شبهة موضوعية وأُخرى حكمية.

فإن كانت الشبهة موضوعية، فالشكّ على القاعدة شكّ في المقتضي، إلّا أنّ المحقق النائيني ذكر أنّ حكمه حكم الشكّ في الرافع، كما إذا شكّ في أنّه هل طلعت الشمس حتى تكون صلاة الصبح قضاء أو لا؟

وإن كانت الشبهة حكمية، فإمّا أن تكون مفهومية، وإمّا أن لا تكون مفهومية.

والشبهة الحكمية المفهومية مثل أنّ الغروب الذي تنتهي به صلاة الظهر والعصر هل يتحقق باستتار القرص أو بزوال الحمرة؟ وكذلك في الصوم.

والشبهة الحكمية غير المفهومية، مثل أنّ صلاة العشاء هل ينتهي وقتها بمنتصف الليل أو إلى طلوع الفجر؟ وفي كليهما يكون الشكّ شكاً في المقتضي.

هذا كلّه خلاصة ما ذكره المحقق النائيني في تمييز الشكّ في المقتضي والرافع.

ويتوجه إليه أسئلة متعددة:

منها: أنّه إن كان الشكّ في بقاء الحكم من ناحية التغيير في بعض خصوصيات الموضوع غير المقومة، فهنا قد قيل بأنّ هذا من قبيل الشكّ في المقتضي؛ إذ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المقتضي والمقتضى.

وعليه لا يمكن للقائلين بهذا التفصيل إجراء الاستصحاب، والحال أنّ الظاهر من الشيخ وغيره جريان الاستصحاب في هذه الموارد.

ومنها: أنّا ذكرنا أنّ الموضوعات التكوينية مختلفة من حيث الاستعداد، والحاكم هو العرف، وهذا أمر لا يمكن الاعتماد عليه.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري في مقام الردّ على المحقق القمّي[1]: (إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب ـ مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع ـ موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخصه ولا أبعد الأجناس ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسط. والإحالة على الظنّ الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً)[2].

وهذا الإشكال بعينه يرد على الشيخ؛ إذ الشيخ يجري الاستصحاب في الموضوعات التكوينية مع أنّه يقول بعدم وجود ضابط لأقرب الأصناف ولا لأبعد الأجناس.

ومنها: أنّكم قلتم: إن كان الشك من ناحية التقييد ودار الأمر بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً من حيث الزمان، فهذا يكون من الشك في المقتضي، ونتيجة ذلك عدم جريان استصحاب عدم النسخ، والحال أنّكم تقولون بجريانه.

ومنها: أنّه ما الفرق بين الزمان والزماني، فإن الحكم أمر اعتباري شرعي تارة يكون محدوداً بالزمان وأُخرى بالزماني، كالطلاق والغسل والنواقض وأمثال ذلك،

---

(١) القوانين ٢ : ٦٩-٧٣ .

(٢) فرائد الأصول ٣ : ١٩٤ .

فإن كان محدوداً بالزمان وكان الشك في الزمان، فهذا من الشك في المقتضي، وإن كان محدوداً بالزمانيات فالشك في الرافع.

والسؤال أنّه ما الفرق بين الزمان والزماني حتى يقال في الزمان بأنّه من الشك في المقتضي وفي الزماني بأنّه من الشكّ في الرافع؟

ومنها: أنّه ما الفرق بين الشبهة الحكمية في الزمان وبين الشبهة الموضوعية في الزمان حتى يقال بأنّ الثاني من الشكّ في الرافع دون الأوّل؟

ولا بدّ من القول به؛ لأن مكاتبة القاساني تدلّ على جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، إلّا أنّ هذا فرق تعبدي.

هذه بعض الأسئلة المذكورة في الكتب.

ونحن نقول: إنّ أساس هذا التفصيل هو كلمة (النقض)، ولا بدّ فيه من الوجود التقديري.

وبعبارة أُخرى: الارتباط والتلازم بين الحدوث والبقاء إنما هو بنحو يصدق على المتيقن بأنّ له وجود تقديري. وهذا هو الحل في الأساس، وبه تندفع بعض الإشكالات، فإنّه في التكوينيات يكون انتهاؤه على نحوين:

أحدهما: انتهاء أجله الذي أُجّل له.

ثانيهما: ما قطع الله عمره.

فإنّ الشخص مثلاً قد يموت بسبب حادث وقد يموت بأجل طبيعي وبعد تحلّل قواه بمرور الأزمنة، والقطع غير صادق في الثاني عرفاً، دون الأول.

وبعبارة أُخرى: العرف في موارد استعمال القطع أو النقض تارة يرى له وجوداً تقديرياً وأُخرى لا يرى له، وهذا يعرف من تعبيراتهم، فإنّ العناوين التي هي غاية للأحكام قد يكون واضحاً أنّ بها ينتهي الوجود التحقيقي للحكم، إلّا أنّها ليست غاية للوجود التقديري للحكم، وهذا على قسمين: جليّ وخفيّ، والجلي من قبيل الإكراه والاضطرار والعسر والحرج، فإنّه يقال: إنّ هذا حرام إلّا إذا أُكرهت عليه.

وقد ذهب بعض إلى أنّ هذه العناوين دالّة على بقاء ملاك الحكم، ولا أقل من أنّها مشعرة بذلك وأنّ للحكم وجوداً تقديرياً، ففي هذه الموارد لابد من الوجود التقديري، والحكم قد انتقض بالإكراه والاضطرار.

والخفي مثل كلمة (النقض) في باب الطهارات فيقال: نواقض الوضوء أو ينتقض الوضوء، ومثل كلمة (الإزالة)، فإنّ النقض والإزالة وأمثالها ليس لها صحة استعمال إلّا مع الوجود التقديري، وكذا كلمة (النسخ) و(الفسخ).

ففي كل مورد في التكوينيات صدق عنوان القطع كان من الشك في الرافع، وإلّا يكون من الشك في المقتضي، وعليه يندفع كثير من هذه الأسئلة.

فمن باب المثال: الإشكال الأول، وهو فيما إذا كان الموضوع موجوداً، إلّا أنّه تغير بعض حالاته غير المقوّمة عند العقلاء، فالعقلاء يرون وجود الموضوع منشأً للوجود التقديري للحكم، فيحصل الترابط بين حدوث وبقاء المستصحب، ويندفع به الإشكال الأول.

وكذا الإشكال الثاني، فإنا قلنا في التكوينيات قد يعبر بالقطع عرفاً وقد لا يعبر.

وأمّا الإشكال الثالث، فسيأتي البحث عن النسخ مستقلاً إن شاء الله.

مضافاً إلى أنّه ليس من الواضح أن يكون النسخ مرتبطاً بالزمان، بل ربما يكون مرتبطاً بالزمانيات.

والقول بأنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات ليس مرادهم منه الاستصحاب المتعارف، بل الاستصحاب اللغوي، وأنّ الحكم ما لم يبرز انتهاء أمده لا بدّ من المشي على وفقه، وهذا قانون مستقل عن الاستصحاب.

وأمّا الإشكال الرابع وأنّه ما الفرق بين الزمان والزمانيات، وكيف نعرف استعداد الحكم؟ فلا نحتاج إلى الاستعداد، فإنّا كنا نحتاج إلى الوجود التقديري حتى يحصل الترابط بين الحدوث والبقاء، ففي موارد انتهاء أمد الشيء لانتهاء زمانه لا يصدق عليه النقض والفسخ والقطع.

وأمّا الإشكال الخامس، وأنّه ما الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية؟

فنقول: صحيح هذا الإشكال إلّا أنّ روايات كثيرة دلّت على ذلك، وأمّا رواية القاساني فقد ناقشنا فيها سنداً ودلالة، وسواء أناقشنا فيها أم لم نناقش فهنا روايات كثيرة في باب الصوم.

وعلى فرض كون الشبهة الموضوعية من الشك في المقتضي، فنقول بخروج هذا المورد لأجل النصوص الكثيرة.

وأما التفصيل الثاني: التفصيل بين الأحكام وغير الأحكام[1]، بمعنى جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية دون الأحكام.

وهذا ما نسب إلى بعض الأخباريين، والفاضل النراقي.

وإنّما ذهبوا إلى هذا التفصيل لأجل عدم وجود إطلاق في الشبهات الحكمية، والروايات واردة في الشبهات الموضوعية.

والفاضل النراقي إنّما ذهب إليه لأجل تعارض الاستصحابين، أي: الاستصحاب الوجودي والعدمي.

وقد ذهب إلى هذا التفصيل في كتابه مناهج الأُصول، ولم يفصّل بين الشك في المقتضي والرافع، وفي كتاب العوائد المتأخر تأليفه عن المناهج ذكر في موارد الشك في الرافع أنّه لا يأتي إشكال تعارض الاستصحابين.

وقد وافق مع هذا التفصيل بعض الأكابر، إلّا أنّه فصّل بين الأحكام الإلزامية، وما يرجع إليها من الأحكام الوضعية كالزوجية والنجاسة وأمثالها وبين الأحكام الترخيصية.

ووافق هذا التفصيل الشيخ ميرزا باقر الزنجاني، إلّا أنّه علّله بأنّ الاستصحاب في عدّة من الموارد هو من ناحية الشكّ في سعة المجعول، وهذا الاستصحاب غير جار.

---

(١) مصباح الاصول ٢ : ٤٢ .

والمقصود أنّه ذهب إلى هذا التفصيل جماعة إلّا أنّ أنظارهم مختلفة، كما أن الحدود أيضاً مختلفة.

إلّا أنّ الجميع مشتركون في هذا التفصيل إجمالاً، وعمدة ما نبحثه هنا هو تعارض الاستصحابين في الجملة، وهذا هو المقام الأول، وأمّا تحديد الحدود، فهو مرتبط بالمقام الثاني.

المقام الأول: في تعارض الاستصحابين

فنقول: إن شككنا في استمرار حكم فعلي ـ سواءٌ أكان من الأحكام الإلزامية أم من الأحكام الوضعية الملازمة للأحكام الإلزامية التكليفية ـ وكان منشأ الشكّ في الاستمرار هو الشكّ في سعة المجعول وضيقه في وعاء الجعل، وهذا هو القدر المتيقن من الموارد التي يقال فيها بتعارض الاستصحابين.

فلا بدّ من التذكير بأنّ الكلام هنا فيما إذا كان الشكّ في الاستمرار الواقعي ـ كما إذا علمنا بنجاسة ماء مثلاً، ثمَّ تمم كراً، فلا نعلم بعد تتميمه بطاهر هل أنّه نجس بعد أو لا؟ ـ لا الصوري، كما في وطء الحائض الذي تكون الموضوعات فيه متعددة في الحقيقة، ولكلّ وطء حكمه الخاص، فإنّ الاستصحاب الوجودي غير جار فيه وفي أمثاله في نفسه.

فالقائلون بالتفصيل يقولون بعدم جواز استصحاب نجاسة الماء في المثال المتقدم؛ إذ استصحاب النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة لهذا الماء بعد تتميمه كراً بطاهر.

وكما إذا علمنا بوجوب الجلوس في محل، ولا نعلم أنّه هل يجب إلى الزوال أو إلى الغروب، وكان منشأ الشكّ كيفية جعل المولى، فإنّ استصحاب وجوب الجلوس إلى الغروب معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب للجلوس إلى الغروب.

وقد أُجيب عن هذا التفصيل بوجوه:

الوجه الأول: ما أجاب به المحقق النائيني ونذكره بتقريب منّا: أنّ الحكم ذو مرحلتين: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، والحكم في مرحلة الإنشاء غير الحكم في مرحلة الفعلية، وما يترتب عليه الأثر إنّما هو الحكم في مرحلة الفعلية، وأمّا الحكم في مرحلة الإنشاء فلا يترتب عليه أثر.

والمراد من الحكم في المرحلة الفعلية هو الحكم في مرحلة تحقق موضوعه، فإنّ إنشاء وجوب الحج على المستطيع مثلاً لا يترتب عليه عصيان وانقياد، وإنّما يترتب عليه فيما إذا تحققت الاستطاعة.

والاستصحاب جارٍ في الأحكام الفعلية وجوداً وعدماً.

وأمّا جريانه في الأحكام الإنشائية مشكل؛ إذ بلحاظ نفس الأحكام الإنشائية لغو؛ إذ المفروض عدم ترتّب الآثار عليه، وبلحاظ إثبات الحكم الفعلي يلزم إشكال المثبتية، يعني يلزم من إثبات الحكم الإنشائي إثبات الحكم الفعلي، ومن نفيه نفيه ـ وقد ذكرنا في مبحث البراءة أنّ استصحاب عدم الجعل هل له أثر أو لا؟ وقلنا: إنّه ذهب جماعة إلى أنّ هذا مثبت ـ وعليه فاستصحاب عدم الجعل لا يمكن، فيبقى الاستصحاب الوجودي بلا معارض.

وأساس هذا الجواب هو تغاير الحكم الفعلي عن الحكم الإنشائي، وإلّا لم يلزم المثبتية.

ويمكن ادّعاء وضوح ما ذهب إليه المحقق النائيني في نفسه؛ إذ لا إشكال في أنّ الحكم الفعلي يتوقف على وجود موضوعه خارجاً، والحكم الإنشائي لا يتوقف على وجود الموضوع خارجاً، فإنّ الحكم الإنشائي يتحقق وإن لم يتحقق موضوعه في الخارج، وغير المتوقف على شيء غير المتوقف عليه.

والاستمرار والبقاء في الحكم الفعلي له واقعية ندركها، وله استمرار بالحمل الشائع.

وأمّا في الحكم الإنشائي فليس له واقعية واستمرار بالحمل الشائع، بل له استمرار بالحمل الأولي.

توضيح ذلك: أنّ الحكم في الزوجية الدائمية أو النجاسة المستدامة أو الملكية الدائمة ـ في مرحلة الفعلية وتحقق الموضوع ـ له استمرار واقعاً، وأمده يطول في عمود الزمان.

وهذا الحكم في مرحلة الإنشاء ليس له استمرار واقعاً؛ إذ وعاء الجعل جامع للمتفرقات، والمتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الجعل والاعتبار، فما هو طولي في الحكم الفعلي ـ وهو الاستمرار ـ عرضي في الحكم الإنشائي؛ إذ الآن الأول والثاني والثالث وهكذا يجعل بجعل واحد ويحكم مثلاً بالزوجية الدائمية؛ ولذا فالقائل بتعارض الاستصحابين يستصحب عدم الجعل ولا يستصحب أمراً وجودياً؛ لأنّ الاستصحاب ليس لتوسعة المكشوف مطلقاً ولو عرضاً، بل لتوسعة الكشف طولاً وبقاءً.

فالحكم الفعلي والإنشائي هما أمران متغايران، ولا يمكن من إثبات أحدهما إثبات الآخر.

وقد أجاب بعض الأكابر عن ذلك ضمن كلماته بأنّ الفرق بين الحكم الفعلي والإنشائي من قبيل الفرق بين الجزء والمركب، فلا يلزم إشكال المثبتية.

توضحيه: أنّ الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع وجود الموضوع، ويقال للحكم الإنشائي مع وجود موضوعه الحكم الفعلي، وعليه يكون الحكم الفعلي مركباً من الحكم الإنشائي ووجود الموضوع، فلا يرد الإشكال؛ لأنّه إذا أثبتنا وجود جزء بالوجدان ـ وهو تحقق الموضوع ـ والجزء الآخر بالأصل لا يقال إنّ هذا من الأصل المثبت، وكذلك إذا أثبتنا جزءاً منه بالوجدان ونفينا جزءاً آخر بالأصل، مثل استصحاب عدم الحكم الإنشائي.

وفي المقام باستصحاب العدم نفي جزءاً من موضوعه، فينتفي الحكم الفعلي؛ إذ ليس الحكم الفعلي إلّا الحكم الإنشائي مع تحقق الموضوع، والاستصحاب الوجودي الذي هو بصدد إثبات المركب إمّا أن يكون معارضاً وإمّا أن يكون الأصل العدمي حاكماً عليه، فلا يمكن أجراء الاستصحاب وإثبات المركب.

ويمكن القول في الجواب بأنّه إن كان دليل المغايرة بين الحكم الفعلي والإنشائي منحصراً في الدليل الأول الذي ذكرناه للمغايرة من أنّ غير المتوقف على الشيء غير المتوقف عليه، كان هذا الجواب كافياً؛ إذ المركب يتوقف على هذا الجزء، والجزء الآخر لا يتوقف على هذا الجزء، فيحصل التغاير ولو بتغاير الجزء والكل.

إلّا أنّا ذكرنا دليلاً آخر للمغايرة، وهو أنّه في الحكم الإنشائي يكون الاستمرار والبقاء ملحوظ عرضاً؛ ولذا يجري الاستصحاب العدمي وينفي قطعة منه، وأمّا في الحكم الفعلي فيكون الاستمرار والبقاء ملحوظاً طولاً، وكيف يمكن أن يكون البقاء ملحوظاً في شيء واحد طولاً وعرضاً؟!

ومن هنا نعرف أنّه بمجرد تحقق الموضوع يتحقق التحول والتبدّل.

ولو كان الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع تحقق الموضوع فكيف تغير العرضي بالطولي، ولماذا تجرون الاستصحاب الوجودي؟

فيعرف أنّ في المقام تحول.

فظهر أنّ الفرق بين الحكم الفعلي والإنشائي ليس بما ذكر، كما أنّه ليس الفرق بينهما بالإيجاد والوجود كما ذكر بعض.

وبما أنّ هذا الفرق ضعيف لا نتعرض له، بل الفرق بينهما أنّ الحكم الذي في وعاء النفس له ربطان: ربط بالموضوع وملابساته في وعاء النفس ومرحلة الإنشاء، وربط آخر مع مطابقه في الخارج إن وجد له مطابق.

والحكم الواقعي بلحاظ ارتباطيته يقال إنشائي وفعلي، وما اعتبره الشارع زوجية واحدة أو نجاسة واحدة، فبلحاظ الموضوعات المقومة لها في وعاء الاعتبار يقال له

حكم إنشائي، وبلحاظ ارتباط هذا الحكم مع مطابقه في الخارج يعبّر عنه بالحكم الفعلي.

والحكم بوجوده المحمولي إنّما يكون في وعاء النفس، إلّا أنّ هذا الحكم له نحوان من الارتباط، نظير ما يقال في الفلسفة من أنّ المعقولات الثانية لها ربطان، ربط مع معروضها الذهني وربط مع الموصوف الخارجي، وعليه يأتي الإشكال.

وسنذكر إن شاء الله في مبحث الأصل المثبت أنّه يكفي في المثبتية أدنى تغاير ولو كان التغاير تغاير الأمر الانتزاعي مع منشأ انتزاعه.

وما ذكره المحقق النائيني من أنّ الحكم الإنشائي مغاير للحكم الفعلي إنّما يكون مغايراً بلحاظ ارتباطه لا بلحاظ ذات الحكم، يعني أنّ الحكم الإنشائي عبارة عن الحكم ملحوظاً بمتعلّقه الذهني، يعني كل مستطيع مقدر في الذهن أو كل شيء لاقى نجساً.

والحكم الفعلي عبارة عن الحكم ملحوظاً بمتعلّقه الخارجي.

الوجه الثاني: أنّ مورد البحث إنّما يكون في الشكّ في سعة الجعل وضيقه وأنّ الوجوب المنشأ هل هو وجوب الجلوس إلى الزوال أو إلى الغروب مثلاً؟ أو أنّ النجاسة المجعولة هل هي إلى الغسلة الأولى أو إلى الغسلة الثانية؟

وهكذا في سائر الأمثلة.

وفي هذه الموارد يمكن الإشكال في تقريب استصحاب عدم الجعل؛ إذ أساس هذا التقريب على أن يكون للمجعول قدر متيقن، وقدر آخر مشكوك فيه حتى يمكن استصحاب عدم جعل المشكوك فيه، نظير الانحلال في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

إلّا أنّه يمكن القول في أمثال المقام أنّ المتعلق مردّد بين أمرين: إمّا وجوب الجلوس إلى الزوال، وإمّا وجوب الجلوس إلى الغروب، أو إمّا النجاسة المستدامة إلى الغسلة الأولى أو النجاسة المستدامة إلى الغسلة الثانية.

وفي هذه الموارد يكون دوران الأمر بين وجودين؛ إذ الحكم الإنشائي أمرٌ آني وعرضي، ومجعوله إمّا الوجوب وإمّا النجاسة أو الملكية أو الزوجية، وأمثال ذلك.

ونسبة هذا الحدّ إلى هذا الحكم نسبة الماهية إلى الوجود، وموجب للتغاير، فوجوب الجلوس إلى الزوال أمر، ووجوب الجلوس إلى الغروب أمر آخر. وكذا النجاسة وغيرها.

وعلى هذا فليس لنا قدر متيقن حتى نستصحب عدم جعل المقدار الآخر الذي هو مشكوك فيه.

ولا يمكن لنا القول بأنا نعلم وجوب الجلوس إلى الزوال؛ إذ الأمر دائر بين أن يكون الواجب هو الجلوس إلى الزوال أو الجلوس إلى الغروب، فهنا حكمان ووجوبان، لا وجوب واحد، وعليه فيكون التقطيع محل إشكال.

ومما ذكرنا يظهر ما في مباني الاستنباط وغيره من التفكيك، فقد قال في مباني الاستنباط: (إلّا أنّه معارض باستصحاب بقاء العدم الأزلي؛ إذ المفروض أنّه كان زمان ولم يكن الجلوس واجباً فيه، لا قبل يوم الجمعة ولا فيه ولا بعده. والمقدار المعلوم من انتقاض ذلك العدم الأزلي إنّما هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، وأمّا بعده فمشكوك فيه)[1].

وقد عرفت فيما تقدّم أنّه ليس لنا قدر متيقن.

وبالجملة إن أنكرنا الانحلال، فلا يجري الاستصحاب العدمي. هذا كلّه في الجعل.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجعول، فإنّه لو شككنا في تحقق وجوب الجلوس إلى الزوال أو في تحقق الجلوس إلى الغروب، فلا يمكن استصحاب أي منهما.

---

(١) مباني الاستنباط ٤ : ٦٦.

نعم إن كان هنا أثر للكلي نستصحب الكلي؛ إذ كلي الوجوب قد تحقق في مرحلة الفعلية، ويدور الأمر بين أن يكون في ضمن الفرد القصير أو الطويل.

ولا يقال بأنّ هذا من استصحاب الفرد المردد؛ لأنّه يقال إنّ استصحاب الفرد المردد إنّما يكون فيما إذا كان الأثر للفرد، لا للجامع، وهنا الأثر مترتب على الجامع بين الوجوبين الذي له لزوم الإطاعة عقلاً.

الوجه الثالث: أنّ الحكم ـ كما ذكر ـ ذو مرحلتين: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية.

ومرحلة الفعلية عبارة عن تحقق موضوع الحكم سواءٌ كان وضعياً أم تكليفياً.

ففي هذه المرحلة الحكم متوقف على تحقق الموضوع، وإجراء الاستصحاب في الأحكام الفعلية متوقف على وجود موضوعاتها الخارجية، وهذا الاستصحاب ليس وظيفة المجتهد؛ إذ المجتهد لا يتوقف في إجراء الأُصول على تحقق الموضوعات، بل هو عمل المقلّد، إلّا أنّه بما أنّ الشكّ يكون في الحكم، فلا بدّ من السؤال من المجتهد.

فيظهر أنّه ليس هذا هو المراد من الحكم الفعلي، وإلّا لم يكن فرق بين المجتهد والمقلّد في إجراء الأصل، بل في نفس الحكم الإنشائي المجعول والذي فيه نظران:

نظر إلى الحكم الإنشائي بالنظر الفلسفي وأنّه اعتبار شيء من المولى وتحقق في الخارج.

ونظر إلى الحكم الإنشائي بما أنّه مندك و فانٍ في الحكم الفعلي.

فإن لوحظ المجعول بما أنّه موجود عرضي فالاستصحاب العدمي بالنسبة إلى بعد الزوال يكون أمراً معقولاً، هذا مع قطع النظر عن سائر الإشكالات.

وأمّا إن لوحظ المجعول بالنظر الواقعي ـ لا بالنظر الفلسفي ـ فلا يكون هنا عرضياً، بل طولياً فلا يجري الاستصحاب العدمي، بل يجري الاستصحاب الوجودي.

توضيح ذلك: أنّ كلّ معتبِر سواءٌ كان اعتباره شخصياً أم قانونياً، يجد من نفسه أنّه يتصرف في الخارجيات ويوجد تغييراً في الواقعيات، غاية الأمر أنّه في القضايا الخارجية والشخصية مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية مندكة، كما في إنشاء الزوجية والملكية والطلاق وأشباه ذلك، فإنّه حينما ينشأ الملكية فكأنّما أحدث في الخارج خلع ولبس، وكذلك حينما ينشأ الزوجية فكأنّما أوجد بين الزوجين علقة، وحينما ينشأ الطلاق ويقول: (هي طالق) كأنّما أحدث لها أو له حرية.

وفي جميع الموارد الشخصية المعتبِر يرى في نفسه ويجد أنّه يؤثر في الخارج، وكذلك المقنن فإنّه لا يرى أنّ عمله آني وينعدم بعد الجعل، بل يرى أنّه يعتبر بهذا الإنشاء على ذمّة المكلّفين في طول الأزمنة ما اعتبره، ويرى وسائله الذهنية وسيلة للتصرف في أمر خارجي من محرومية جماعة من عمل ومن اشتغال ذمّة جماعة.

وبما أنّ المقنن يرى أنّه يعمل عملاً في الخارج فلذا عنون الأُصوليون بحثاً، وهو أنّه في الواجب المشروط كيف يعقل تفكيك الإيجاد عن الوجود؟ فإنّهم أيضاً يرون ذلك، وأنّه جعل على ذمّة المكّلفين فيما بعد شيئاً، ولو أنّهم لاحظوه بالنظر الفلسفي لرأوا أنّه لم يتعد إلى ما وراء نفسه، إلّا أنّهم بما أنّهم من العقلاء يرون أنّه أوجد شيئاً في الخارج.

ومنشأ ذلك والسرّ فيه اندكاك مرحلة الإنشاء في مرحلة الفعلية، يعني أنّه حينما يريد جعل قانون ينظر في الموضوعات المقدّرة، ثمَّ يحكم عليه بالطهارة أو النجاسة أو الزوجية أو الملكية وأمثال ذلك.

والأفراد التابعون للقانون ينظرون إلى القانون بنظر المقنن ويرون أنّ القانون هو التصرّف في مقام الفعلية.

يعني: كلّما تحقق الموضوع يبدأ عمل المقنن من الآن في الحقيقة، ولا يرى المكلّفون والعقلاء والمقنن أمراً بسيطاً آنياً بالمعنى الفلسفي حتى يكون تقوّمه بتقوم معروضه، بل كما قلنا يرونه أمراً مستمراً.

ومن هذا نستنتج أنّه إن لوحظ الحكم الإنشائي بما أنّه غير مندكّ في مرحلة الفعلية يكون الحكم الإنشائي مغايراً للحكم الفعلي.

وأمّا إن لوحظ الحكم الإنشائي بما أنّه مندك فتحصل الهوهوية.

ولقائل أن يقول هنا: إنّ الاستصحاب الوجودي لا مانع من جريانه أيضاً؛ لأنّ المفروض إنشاء النجاسة للماء المتغير مثلاً، والمعيار هو الرؤية الثانية ـ أي: الرؤية العقلائية لا الفلسفية ـ فنستصحب النجاسة المنشأة إلى ما بعد التغير من قبل نفسه، فيمكن الاستصحاب الوجودي بهذا النظر، كما أن المقلّد كان يستصحب في نفس الحكم الفعلي استصحاباً وجودياً.

إلّا أنّ هذا مشكل ولا يمكن الالتزام به؛ لأنّ اندكاك الحكم الإنشائي في مرحلة الفعلية إنّما يقتضي التعبير بالدوام والبقاء والاستمرار، كما يقتضي أن لا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الإنشائي مثبتاً.

كما إذا شككنا في جعل المولى حرمة التدخين فنستصحب عدمها، وأمّا الشيء المجعول للموضوع المقدّر الوجود فلا وجه لاستمراره واستصحابه؛ لأنّ النظر الاندكاكي لا يوجد حدوثاً وبقاءً، وليس ناظراً إلى الحدوث والبقاء، فلا يمكن الاستصحاب الوجودي.

وأمّا الاستصحاب العدمي فلا يمكن أيضاً، وهذا هو أثر النظر الاندكاكي؛ إذ المعتبر هو النظر العقلائي.

فإن لوحظ الحكم الإنشائي بالنظر العقلائي حتى بالنسبة إلى الاستصحاب العدمي، وأنّه لم يجعل هذا الحكم على الشيء أو جعل هذا الحكم عليه فهذا صحيح.

وأمّا التفكيك بين قِطَع الواجب وأنّ هذه القطعة من الوجوب لم تجعل على موضوعه، فهذا غير صحيح؛ لأنّ الحكم الإنشائي ليس له قِطع، فلا بدّ وأن نقول إنّ الاستمرار لم يجعل، فالاستمرار ليس مجعولاً في الحكم الإنشائي.

وحينما نقول إنّ قطعة من الوجوب لم تجعل ننظر إلى الحكم الإنشائي بالنظر الفلسفي؛ إذ لولا النظر الفلسفي لم يكن عرضياً، والمفروض أنّ النظر الفلسفي ملغى عند إجراء الأحكام، بل المعيار هو النظر الاندكاكي، وهذا النظر إنّما يفيد فيما إذا أريد إثبات عدم الجعل بالاستصحاب، ولا يلزم إشكال المثبتية.

وأمّا استصحاب الحكم الثابت، بمعنى أنّ الماء المتغير جعل له الشارع ـ على تقدير وجوده ـ نجاسة، وهذه النجاسة على تقدير الوجود مشكوك بقاؤها بعد زوال التغير، فلا يمكن أن نستصحب بقاءها؛ لعدم تحقق موضوع الاستصحاب.

وإلى هنا قد ظهر من هذا الوجه إبطال الاستصحاب العدمي، لا أنّه يمكن على هذا الوجه الاستصحاب الوجودي؛ إذ الاستصحاب الوجودي هو ما يجريه المقلّد، إلّا أنّ المقلّد يسأل مقلّده بأنّ الماء المتغير بالنجاسة الذي زال تغيره من قبل نفسه ما حكمه؟

والمقلّد إن كان يرى جريان الاستصحاب العدمي، فلا يمكن له أن يقول ببقاء النجاسة، كما أنّه إذا كان مورداً لابتلاء نفس المجتهد؛ لأنّه خلاف الواقع.

فلا نحتاج إلى الاستصحاب الوجودي؛ لأنّ طرف المعارضة هو الاستصحاب الفعلي الواقعي، لا استصحاب الحكم الفعلي الذي يوجد من اندكاك الإنشاء في مرحلة الفعلية بتعبير منا.

وخلاصة هذا الوجه: أنّ الاستصحاب العدمي غير جار، فلا يقع تعارض بين الاستصحابين.

وقد ظهر من هذا الوجه أنّ استصحاب عدم الجعل إذا كان على نحو الاندكاك فليس بمثبت كما ذكرنا ذلك في مبحث البراءة.

وهذا الوجه بما أنّه يبطل إجراء الاستصحاب العدمي، فمن هذه الجهة يكون مقدراً. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في موارد الاختلاف بين القائلين بالتفصيل المتقدّم.

ونحن نتعرض للاختلافات في ضمن موارد أربعة:

المورد الأول: الشك في الرافع؛ إذ لا إشكال في أن موارد الشك في المقتضي كانت مورداً لهذا التفصيل ـ سواءٌ أكان هذا التفصيل صحيحاً أم سقيماً ـ ووقع الكلام في موارد الشكّ في الرافع وأنّ هذا التفصيل هل هو جارٍ في هذه الموارد أو لا؟

المورد الثاني: في موارد الإباحة والحرمة، بل في الاستحباب والكراهة أيضاً هل يجري هذا التفصيل كما يجري في الوجوب أو لا؟

المورد الثالث: في موارد الأحكام الوضعية غير المستلزمة للأحكام التكليفية كالطهارة مثلاً، فإنّه لا إشكال في جريان هذا التفصيل في الأحكام الوضعية التي هي ملزومة للأحكام التكليفية كالنجاسة.

المورد الرابع: في الأحكام الجزئية، وأنّه هل يجري هذا التفصيل في الأحكام الجزئية كما كان جارياً في الأحكام الكلية أو لا؟

أمّا المورد الأول: وهو أنّ هذا التعارض المدّعى بين الاستصحاب الوجودي والعدمي هل هو مختص بموارد الشكّ في المقتضي أو أنّه يعم موارد الشك في الرافع؟

لا شكّ في أنّه إذا كان الشك في المقتضي يمكن القول بهذا التفصيل، فهل يمكن القول به فيما إذا كان الشك في الرافع أو لا؟

وكلماتهم مختلفة في هذا المورد، بل وكلمات الفاضل النراقي ـ الذي هو من الأوائل الذين قالوا بتعارض الاستصحابين ـ مختلفة في كتابيه، فقد ذكر في كتابه المناهج[1] أنّ التفصيل جارٍ في موارد الشكّ في المقتضي والرافع.

وفي كتابه العوائد ـ الذي هو متأخر في التأليف عن المناهج ـ ذهب إلى عدم جريان تعارض الاستصحابين فيما إذا كان الشك في الرافع، وقال بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيما إذا كان الشك في الرافع.

---

(١) وهو كان موجوداً عند الشيخ، وكلمات القوم ناظرةٌ إلى ما في المناهج. (الاستاذ دام ظله)

وقد ذكر الشيخ بعد نقله لما في كتاب المناهج أنّ هذا الإشكال غير جارٍ في موارد الشك في الرافع. وكذلك صاحب الكفاية.

إلّا أنّ بعض الأكابر الذي وافق النراقي لم يفرّق بين الشكّ في المقتضي والرافع.

وما ذهب إليه النراقي في العوائد، والشيخ في الرسائل والمحقق الخراساني في الكفاية هو الصحيح.

ونحن نذكر توجيهاً لكلامهم، وهو أنّ في موارد الشكّ في الرافع كما إذا شككنا في أنّ خروج المذي هل جعل رافعاً للطهارة أو لا، فإنه بعد جعل الطهارة لا شكّ لنا في سعة المجعول الذي هو عبارة عن الطهارة، وكذا في موارد النجاسة؛ فإنّه لا شكّ لنا في سعة المجعول وهو النجاسة، إلّا أنّه نشك في أنّ مشكوك الرافعية رافع واقعاً أم لا.

فالشكّ في ناقضية المذي ورافعية الغسلة الأُولى مثلاً للطهارة والنجاسة، لا أن يكون الشكّ في سعة المجعول. هذا توجيه ما ذكروه.

وكلماتهم موجودة في كتبهم ومن أراد الاطلاع على كلماتهم فليراجع كتبهم.

وأمّا كلام النراقي في المناهج وبعض الأكابر، فيمكن أن يكون ناظراً إلى أنّه لا فرق بين الزمان والزماني، فكما إذا كان الزمان غاية للحكم وكان مردداً بين زمانين، فنقول: بأنّ الشك في سعة الجعل وضيقه، كذلك إذا كان الزماني غاية للحكم نقول بأنّ الشكّ في سعة الجعل وضيقه؛ إذ المفروض أنّ الغسلة الثانية مسلّمة الرافعية والغسلة الأُولى مشكوكة الرافعية. والشك في الرافعية بالغسلة الأولى من جهة الشك في سعة الجعل وضيقه.

وبعبارة أُخرى: أنّه كما أنّ الحكم بالنسبة إلى الزمان إمّا مطلق أو مقيد، والمفروض أنّه مطلق بالنسبة إلى الزمان، كذلك بالنسبة إلى الزمانيات إمّا مطلق أو مقيد.

فالشكّ يكون في حدود الحكم ولا ندري أنّه هل جعل مطلقاً بالنسبة إلى الزماني أو مقيداً بالنسبة إليه؟

نعم، الفارق بين الزمان والزماني فيما إذا كانا حدّين هو أنّه إذا كـان الزمـان حـدّاً يكون حدّاً للوجود التحقيقي والتقديري للمحدود بنظر العرف. بمعنى أنّه لا اقتضاء للبقاء للمحدود بعد هذا الزمان؛ ولذا بعد انتهاء وقته لا يعبّرون عنه بالنقض والقطع وأمثال ذلك.

وأمّا إذا جعل الغاية أمراً زمانياً، فلا يكون هذا حدّاً للوجود التقديري؛ ولذا يعبّر في هذه الموارد بالناقض والرافع والمزيل وأمثال ذلك.

فالزمان والزماني مشتركان في كونهما حداً للوجود التحقيقي إلّا أنّهما تختلفـان في كونهما حداً للوجود التقديري. فالزمانيات لا تكـون حـدّاً للوجـود التقـديري بنظـر العرف.

فالحق ما ذكره الفاضل النراقي في المناهج، لا العدول الذي في العوائد وما ذكـره الشيخ والمحقق الخراساني.

أمّا المورد الثـاني: فإنّـه لا ريـب في أنّ هـذا الإشـكال جـارٍ في بعـض الأحكـام التكليفية، و القدر المسلم منه هو الوجوب، فإنّه يمكن أن يكـون الشـكّ في وجـوب الجلوس إلى الزوال أو إلى الغروب، فيجري استصحاب الحكم الفعـلي واستصـحاب عدم جعل الوجوب بالنسبة إلى ما بعد الزوال فيتعارضـان، وكذلك الاستحباب.

وأمّا في الحرمة، فالظاهر عـدم تعـارض الاستصـحابين في الحرمـة؛ وذلـك لأنّ الحرمة يمكن لحاظها على نحوين:

تارة تكون ملحوظة استغراقياً، بمعنى أنّ الجلوس في كل آنٍ في هذا المكان حرام، إلا أنّه لا ندري أنّه حرام إلى الزوال أم إلى الغـروب، وعليـه لا يجـري الاستصـحاب الوجودي؛ إذ كل جلوس موضـوع مستقل، وإذا كان الحرام هو الجلوس قبل الـزوال فلا ربط له بالجلوس بعد الزوال، ولا مانع من استصحاب عدم جعل الحرمة لمـا بعـد الزوال.

وتارة تكون الحرمة ملحوظة بلحاظ واحد مثل أن يقول بحرمة الجلوس إلى الزوال أو إلى الغروب كما في الوجوب، والظاهر عدم تعارض الاستصحابين هنا أيضاً.

والسر فيه ما ذكرنا في مبحث الأقل والأكثر وهو أن بين الوجوب والحرمة في الأقل والأكثر الارتباطيين معاكسة، فإنه لو كان الواجب مردداً بين الأقل والأكثر يكون القدر المتيقن هو الأقل، والأكثر يكون مشكوكاً فيه كما إذا شككنا في أنه يجب على عشرة أجزاء أو تسعة.

وأما إذا كان الحرام مردداً بين الأقل والأكثر فالقدر المتيقن هو الأكثر، والأقل مشكوك فيه بالشك في التكليف الاستقلالي.

ومن باب المثال إذا علمنا بأن الغناء محرم، إلا أنه لا نعلم أنّ الغناء المحرم ما يكون فيه الترجيع واللهوية، أو ما يكون فيه الترجيع فقط، فما فيه الترجيع واللهوية يكون حراماً، وما فيه الترجيع فقط يجري فيه أصالة البراءة؛ إذ لو كان حراماً يكون حراماً مستقلاً.

وفي المقام إذا كان الجلوس محرماً إما إلى الزوال وإما إلى الغروب، فإن جلس إلى الزوال وأراد الجلوس إلى الغروب فالاستصحاب الوجودي ـ أي استصحاب حرمة الجلوس ـ هنا محل إشكال؛ إذا الجلوس الذي تحقق منه قبل الزوال ليست حرمته معلومة؛ إذ الحرام لو كان هو الجلوس إلى الغروب، فلا مانع من الجلوس إلى الزوال، بل هو مباح؛ إذ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه.

وأما استصحاب عدم الحرمة للجلوس فيما بعد الزوال إلى الغروب، فإن كان الاستصحاب بعنوان ما بعد الزوال ولقطعة ما بعد الزوال إلى الغروب، فمن المسلم عدم جعل الحرمة له حتى يستصحب عدم الجعل، وإن كان الاستصحاب من أجل الجلوس من الفجر إلى الغروب، فهذا خلاف المتيقن؛ إذ إنه يعلم بحرمة الجلوس من

الفجر إلى الغروب، وعليه فلا معنى لتعارض الاستصحابين في موارد الحرام. ويلحق بالحرمة الكراهة.

وأما الإباحة فبناء على ما سلكنا من أنها ليست من الأحكام فتكون خارجة عن محل البحث؛ إذ الإباحة وإن كانت قابلة للإنشاء إلا أنها ليست من الأحكام القانونية، ومعنى قوله (أبحت) أنه لا زاجر ولا داعي، لا بحد الإلزام ولا بغير الإلزام بالنسبة إلى هذا العمل، فهذا في الحقيقة إعلام بعدم جعل الداعي والزاجر، لا بحد الإلزام ولا بحد غير الإلزام. وهذا اعتبار أدبي لا قانوني، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم جريان الاستصحاب في الاعتبارات الأدبية.

وأما بناء على مسلك المشهور من أنها من الأحكام وأنها إنشاء بداعي إرخاء العنان والحرية فهل يتعارض الاستصحابان أو لا؟

والحق أنّ هنا أيضاً لا تكون معارضة بين الاستصحابين، وذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكرناه سابقاً من أنّ عدم الإباحة يكون استصحابه لغواً؛ إذ الاستصحاب بما أنّه من الأُصول العملية في صدد تعيين وظيفة الشاك، فإن كان التعبد بأنّه لم تجعل الإباحة لهذا الشيء المقصود منه إثبات أحد أضداد الإباحة، فهو أصل مثبت.

وإن لم يكن المقصود من التعبد بعدم جعل الإباحة إثبات أحد الأضداد لم يكن معيناً لوظيفة الشاك، فاستصحاب عدم جعل الإباحة يكون لغواً.

الوجه الثاني: ما قيل من أنّ الإباحة كانت موجودة قبل الأحكام الإلزامية وقبل الشريعة، وليست من قبيل الوجوب الذي لم يكن ثمَّ تحقق حتى يستصحب عدمه، فقبل التشريع كانت الأشياء مباحة، فلا معنى لأصالة عدم الإباحة.

وفي هذا الوجه ما فيه، فإنّه لو كان لنا دليل على أنّها من الأحكام وعلى أنّ الإباحة كانت موجودة قبل التشريع يمكن أن يقال إنّ شمول دليل الإباحة بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة غير ثابت، يعني: لا يمكن بالاستصحاب إثبات الإباحة التي كانت من

السابق، نظير ما أشكل هذا القائل على استصحاب عدم النسخ؛ إذ الحكم الذي كان موجوداً من الأول لم يثبت شموله بالنسبة إلى المكلّفين وجعله في الأزمنة اللاحقة.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه إن كان هذا التفصيل تاماً فإنّما يكون في الواجب والاستحباب دون الحرمة والكراهة والإباحة.

أمّا المورد الثالث: فإنّه لا إشكال في جريان هذا التفصيل في الأحكام الوضعية إذا كانت ملازمة للأحكام التكليفية، وأمّا إذا لم تكن ملازمة للأحكام التكليفية فهل يجري هذا التفصيل أو لا؟

ذكر بعض الأكابر أنّ هذا التفصيل غير جارٍ في الأحكام الوضعية التي لا تلازم الأحكام التكليفية كالطهارة مثلاً، بل يجري فيما إذا كانت فيه كلفة، بمعنى جريان الاستصحاب الوجودي، وهذا الاستصحاب غير معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة في مورد الشك، سواءٌ أكانت الطهارة حدثية أم خبثية.

إلّا أنّ كلامه في تقريريه المطبوعين ـ المباني والمصباح ـ فيه اختلاف، فقد علّل في المباني ذلك بأنّ (وكلّ ما كان يوجب السعة لم يكن الاستصحاب الوجودي فيه معارضاً بشيء)[1].

وما ذكره مخدوش؛ إذ هو يرى أنّ الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل، فإذا كانت الطهارة من الحدث والخبث من الأحكام المجعولة، فاستصحاب عدم الجعل لماذا لا يكون جارياً؟

وبعبارة أُخرى: إن لم تكن الطهارة من الأحكام، فهذا خلف، ولا معنى لاستثنائه عن الأحكام.

---

(١) مباني الاستنباط ٤ : ٧٦.

وإن كانت من الأحكام ـ إلّا أنّ هذا على قسمين: قسم يترتب عليه الأحكام التكليفية، وقسم لا يترتب عليه الأحكام التكليفية ـ فاستصحاب عدم الجعل لا يكون متوقفاً على ترتب الأحكام التكليفية وعدمه.

مضافاً إلى أن الطهارة لا توجب التوسعة على المكلّف دائماً، بل قد تكون موجبةً للضيق عليه، فإنّه لو حكم بطهارة ماءٍ وسخ وكان الماء منحصراً به، فيجب على المكلّف التوضؤ بهذا الماء.

وأمّا في مصباح الأُصول فقد علل عدم جعل الطهارة من الخبث بقوله: (لأنّ الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلّها على الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فيها من قبل الشارع، بل الطهارة بحقيقتها العرفية كون الشيء باقياً بطبيعته الأولية، والنجاسة والقذارة شيء زائد)(١).

والأمر كما ذكره لو قلنا بأنّ الطهارة أمرٌ عدمي،كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية(٢) حيث قال: (وليست الطهارة الواردة في الروايات والكلمات إلّا عدم النجاسة، فإنّ النجاسة هي القذارة المعتبرة شرعاً) إلى آخره.

إلّا أنّه سيأتي إن شاء الله في مبحث الأحكام الوضعية أنّ الطهارة من الخبث مجعولة.

وأمّا بالنسبة إلى الطهارة عن الحدث فقد قال: (وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث كما إذا شككنا في بقائها بعد خروج المذي، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة؛ لأنّ النقض هو المحتاج إلى الجعل، وأمّا الطهارة المجعولة فهي الوضوء أي: الغسلتان والمسحتان وقد أتينا بها فهي باقية بحالها ما لم يصدر منّا ما جعله الشارع ناقضاً لها، بل استصحاب عدم جعل المذي ناقضاً

---

(١) مصباح الأصول ٢ : ٥٦.

(٢) نهاية الدراية ٢ : ٢٤.

موافق لاستصحاب بقاء الطهارة)[1]، فكأنّه يريد بهذه العبارة أنّ الطهارة من الحدث كالطهارة من الخبث لا تحتاج إلى الجعل.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ الوضوء وسائر أسباب الطهارة الحدثية قد اختلف في نسبتها إلى الطهارة على قولين:

القول الأول: إنّ نسبة هذه الأُمور مع الطهارة نسبة السبب والمسبب، يعني أنّ الوضوء أو الغسل أو التيمم موجب للطهارة، والطهارة عبارة عن أمرٍ وجودي يحصل في النفس بسبب الوضوء.

القول الثاني: مسلك السيد الخوئي (حفظه الله) وهو أنّ الطهارة عبارة عن نفس الغسلتين والمسحتين، وعلى مسلكه أيضاً لا بدّ وأن يكون للوضوء وجود اعتباري بقائي غير الوجود الخارجي، والنواقض إنّما تنقض وجوده البقائي والاعتباري، وإلّا فوجوده الخارجي قد انعدم، فلا فرق بين القولين من هذه الجهة، فسواءٌ قلنا بأنّ الوجود الاعتباري البقائي مجعول، يعني أنّ الغسلتين والمسحتين باقيتان أم بأنّ الطهارة المسببة عن الغسلتين والمسحتين باقية، وعليه فيجري استصحاب عدم الجعل للطهارة أو الوضوء بقاءً، ولا يمكن القول بأنّه لا شكّ في جعل الطهارة أو الوضوء البقائي إلّا على القول الذي لا يقول به السيد (حفظه الله) وهو أنّ في مطلق الشكّ في الرافع لا يجري استصحاب عدم الجعل، وقد تقدّم منه عدم الفرق بين الشك في المقتضي والرافع.

فظهر أنّ هذا التفصيل بين الأحكام الوضعية لا يمكن الالتزام به، لا بالتقريب الذي في مباني الاستنباط، ولا بالتقريب الموجود في مصباح الأُصول.

أمّا المورد الرابع: فهو الأحكام الجزئية، يعني: ما إذا كان منشأ الأُمور المذكورة اشتباه الأمور الخارجية، كما إذا شكّ في خروج البول منه، أو الشكّ في بقاء النهار من

(١) مصباح الأصول ٢ : ٥٦.

أجل الظلمة، فهل يتعارض استصحاب عدم الجعل في هذه الموارد مع الاستصحاب الوجودي أو لا؟

ظاهر كلام السيد الخوئي في مصباح الأُصول عدم التعارض؛ إذ قال: (التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب هو التفصيل بين الأحكام الكلية الإلهية وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وهو الذي اختاره الفاضل النراقي في المستند، فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة في الشبهات الموضوعية نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز وغيرهما من القواعد الفقهية، وهذا هو الصحيح)[1].

وظاهر كلامه في مباني الاستنباط وجود التعارض حتى إذا كان الشك ناشئاً من الأُمور الخارجية.

فقد قال: (القسم الثالث: ما يكون الشك في بقاء الحكم ناشئاً من اشتباه الأُمور الخارجية، كما إذا شكّ في بقاء وجوب الإمساك في شهر رمضان من جهة الشكّ في بقاء النهار لأجل الظلمة، أو شكّ في وجوب قبول شهادة شخص من جهة الشك في عدالته وغير ذلك من موارد الشبهات الموضوعية)[2].

ثمَّ قال: (ومما ذكرنا يظهر الحال في القسم الثالث ـ أي ما يكون الشك في بقاء الحكم ناشئاً من اشتباه الأمور الخارجية ـ فإنّ جريان استصحاب بقاء وجوب الإمساك مثلاً ـ فيما إذا شكّ في بقاء النهار لأجل الظلمة ـ معارض باستصحاب العدم الأزلي)[3].

وما ذكره (حفظه الله) محلّ تأمل؛ إذ لو لم يتحقق الغروب في المثال لكان من المسلّم وجوب الإمساك، يعني أنّ الحكم الفعلي أطول مما كنا نتصوره، لكنّه لا يوجب

---

(١) مصباح الأصول ٢ : ٤٢.

(٢) مباني الاستنباط ٤: ٦٨.

(٣) مباني الاستنباط ٤: ٧٠.

الفرق في الحكم الإنشائي، واستصحاب عدم الجعل مرجعه إلى عدم سعة الجعل إن شككت في سعته وضيقه.

وفي المقام ليس لنا شكّ في سعة الجعل وضيقه، بل الشكّ في طول المجعول، كما إذا شككنا في الزوجية الدائمة المنشأة أنّ الزوج هل طلّقها أو لا؟ فإنّ الشك في الطلاق أو موت أحدهما ليس شكاً في سعة المجعول وضيقه، بل شك في تحقق الطلاق أو الموت الذي معناه إطالة الزوجية إلى الآن وعدم إطالتها.

فظهر أنّ الاستصحاب العدمي غير جارٍ فيما إذا كان منشأ الشك الأمور الخارجية، فيجري الاستصحاب الوجودي بلا معارض.

هذا تمام الكلام في الموارد الأربعة التي اختلف فيها في تعارض الاستصحابين، وبه ينتهي الكلام في التفصيل الثاني.

التفصيل الثالث: هو التفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

وإنّما نذكر هذا التفصيل لأجل بيان حقيقة الأحكام التكليفية والوضعية؛ إذ لم يذكر حقيقتهما في أي باب وفصل من الأبحاث الأُصولية مفصلاً، ونحن تبعاً للقوم نتعرض لهذا البحث في ضمن هذا التفصيل.

فيقع الكلام في حقيقة الأحكام التكليفية والوضعية.

وقبل الدخول في البحث لا بدّ من ذكر مقدّمات ليتضح ما هو الحكم وبقية شؤونه.

المقدمة الأُولى: في بيان الفرق بين الحكم وبين الأمور التكوينية، سواءٌ أكانت متأصلة أم منتزعة من الأُمور المتأصلة.

فنقول: الأمور الاعتبارية التي يعبّر عنها بالأحكام بالمعنى الأعمّ عبارة عن أُمور تقترحها النفس من أجل الاحتياج إليها في الروابط الاجتماعية وأنّه لا يمكن تنظيم الروابط الاجتماعية إلّا مع هذه الأدوات وهذه الوسائل، وشأنها على نحو الإجمال قابليتها للتأثير في الإحساسات والمشاعر والعواطف، وهذه الأُمور من المخترعات

الذهنية، يعني يكون قوامها بالنفس قواماً فعلياً، ومن المخترعات النفسية، بخلاف الإدراكات الأُخر، فإنّها من قبيل الإدراكات الانفعالية بالنسبة إلى الأُمور الخارجية وما ينتزع منها، فإنّ العقل ينفعل ويتأثر من الأُمور الخارجية وما يرتبط بها من الأُمور الانتزاعية، ويكون العلم بها علماً انفعالياً، وأمّا العلم بالأُمور الاعتبارية فعلم فعلي، يعني أنّ هذه من منتجات نفس النفس وليست لها واقعية في الخارج، وتختلف باختلاف المعتبر ودائرة مدار المعتبر، ويمكن التعبير عن هذا السنخ من الأُمور في قبال الأُمور الخارجية بالأُمور الاعتبارية.

وقد تختلط الأُمور الاعتبارية بالأُمور الخارجية موضوعاً أو حكماً؛ إذ الاعتباريات ليست محكومة بالأحكام الخارجية، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

أمّا خلط الأُمور الاعتبارية بالأُمور الخارجية موضوعاً فيمكن أن يمثّل له بما ذكره الشيخ، فإنّ الشيخ ذكر أنّ الطهارة والنجاسة أمران تكوينيان كشف الشارع عنهما، مع أنّهما أمران قانونيان، ولا أقل من أنّ في بعضها تكون النجاسة تكوينية وفي بعضها اعتبارية وقانونية؛ إذ لا ريب في أنّ القذارة ما يتنفر منها الطبع، وبالفعل نرى أنّ الشارع حكم بنجاسة وقذارة ما لا يتنفر الطبع منه في بعض المجتمعات كلحم الخنزير والخمر والكافر، فمن المسلّم أنّ الحكم بقذارة هذه الأمور اعتباري محض، كما أنّ طهارة القيح وأشباهه من الأُمور الاعتبارية.

وقد يتوهم وتختلط التكوينيات والخارجيات والواقعيات، بل أُمّ الواقعيات من الأُمور الاعتبارية كما يقول الملاحدة بالنسبة إلى المجردات وما فوقها من أنّها أُمور اعتبارية ولا واقعية لها، مع أنّها واقع الواقع وحقيقة الوجود.

وقد يخلط بينهما حكماً، والأحكام المرتبطة بالتكوينيات يجرونها في الاعتباريات، فمن باب المثال اجتماع الضدّين في التكوينيات لا يمكن، إلّا أنّه ممكن في الاعتباريات، وتقدّم المعلول على علّته لا يمكن في الأُمور التكوينية بخلاف الاعتباريات.

ومن الممكن في الاعتباريات الأدبية اجتماع الضدّين كما في قول الشاعر: (أسد عليَّ وفي الحروب نعامة) و(شير سرخيم وأفعى سيهم).

والاعتباريات دائرة مدار التأثير في الإحساسات.

وأمّا اجتماع الضدّين أو تقديم المعلول على العلّة وأمثال ذلك فلا يأتي في الأُمور الاعتبارية، وسيأتي إن شاء الله توضيحه.

وملخص الكلام أنّ الأُمور الاعتبارية أُمور اختراعية ولا واقعية لها، وإنّما أُبدعت للتأثير في الذهن والتأثير في المجتمع بنحو من الأنحاء.

المقدّمة الثانية: أنّ الأُمور الاعتبارية على قسمين: أدبي وقانوني.

والاعتبار الأدبي كما في علم البيان عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء آخر مشروطاً بأن يكون الشيء الأول ذا أثر إحساسي، ويتعرض لأنواعه في علم البيان، وقد ذكر في بعض كتب الأدب: (أن علم البيان هو فن التلاعب بالمشاعر والعواطف). فإنّه بسبب إعطاء حد شيء لشيء آخر يتلاعب في مشاعر وعواطف الناس، ويكون فيما هو محبوب وقد يكون فيما هو مبغوض، مثل إعطاء حد الأسد الذي له تأثير إحساسي لزيد سواء أكان له تأثير واقعي أم لا، وسواء أكان التأثير الإحساسي له واقعية أم كان موجوداً خرافياً كـ(رستم)، فإنّه لم يثبت في التاريخ وجود لهذا الشخص، وكـ(حاتم) فإنّه لا نعلم مقدار جود حاتم.

والمقصود أنّه لا بدّ وأن يكون للشيء الذي نريد إعطاء حدّه لشيء آخر تأثير إحساسي.

ويمكن التعبير عن ذلك بالاعتبارات مع العناية؛ إذ مع عناية نقول: هو هو، وهذا أسد، والمستعمِل وكذا السامعون يعلمون بأنّ هذا غير ذاك، إلّا أنّه بلحاظ التلاعب مع الإحساسات وبلحاظ التأثير في السامعين يقال: هذا أسد.

والاعتبار القانوني هو الاعتبار الأدبي مع زيادة شيء، وهو لزوم تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية في الاعتبارات القانونية، فإذا حكم بالزوجية أو الملكية

أو النجاسة أو الطهارة وأمثال ذلك يرى المقنن وتابعوه أنّ ما ذكر وحكم به مطابق للواقع، ولذا يعتبرونه من الأُمور الخارجية. ويمكن التعبير عنها بالاعتبارات بلا عناية.

وربّما يخلط بين الاعتبارات الأدبية والقانونية، مثل الإباحة بناء على ما ذكرنا من أنّ الإباحة مرجعها إلى عدم جعل الداعي والزاجر، لا أن يكون حكماً قانونياً كما توهمه جماعة.

ومثل (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) ـ الذي لا أصل له في كتبنا، بل هذا موجود في كتب العامة، إلّا أنّ في كتبهم أيضاً لا توجد هذه العبارة بل عبارة أُخرى ـ فقد رتبوا عليها أبحاثاً كثيرة في مبحث المأخوذ بالعقد الفاسد.

ومن هذه الأبحاث أنّه لو تلفت العين يكون ضامناً لنفس العين، وقالوا بأنّ على اليد كناية عن النفس، والحال أنّ الظاهر أنّ على اليد استعمال أدبي، يعني كل من أخذ شيئاً يكون ضمانه عليه.

أمّا أنّ حقيقة الضمان ضمان عينه أو مثله أو قيمته فهذه الجملة غير متعرضة لها.

ومثل ما ذهب بعض إلى قابلية الجزئية للجعل بالاستقلال في قبال ما ذهب إليه جماعة من عدم قابلية الجزئية للجعل بالاستقلال؛ إذ يمكن للشارع بعد الأمر بالمركب أن يقول: جعلت هذا جزءاً للمركب وجعلت السورة جزءاً للصلاة مثلاً، ولا مانع منه، ونحن أيضاً نقول بأنّه لا مانع من ذلك وله تأثيره، إلّا أنّ هذا التعبير تعبير أدبي، ومعناه: أنّ متعلّق الحكم الذي كان فيما قبل لا بشرط بالنسبة إلى هذا الجزء يكون متعلّق الحكم بشرط شيء بالنسبة إليه فعلاً، ومرجعه إلى جعل الجزئية في ضمن إنشاء الأمر بالكل المشتمل على هذا الجزء، لا إلى جعل الجزئية مستقلّاً.

والمقصود أنّه قد تشتبه الاعتبارات الأدبية بالقانونية.

والفرق بين الأمور الاعتبارية الأدبية وبين الاعتبارات القانونية في مرحلة الأثر هو أنّ الاعتبارات الأدبية ليست مجاري الأصول، بخلاف الاعتبارات القانونية؛ فإنّها تقع مجرى للأُصول ويمكن استصحابها؛ ولذا لا بدّ من تميز كل منهما.

المقدّمة الثالثة: أنّ الاعتبارات القانونية ـ كما هو المشهور ـ منقسمة إلى قسمين، إلّا أنّه يمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة باعتبار آخر.

القسم الأول: الأحكام التكليفية.

القسم الثاني: الأحكام الوضعية.

القسم الثالث: الماهيات الاعتبارية.

والأحكام التكليفية عبارة عن اعتباريات قانونية منشأة بداعي الزجر أو بداعي البعث إلزاماً أو غير إلزام.

وقد يقال بأنّ الإباحة أيضاً من الأحكام التكليفية، ولكن قد تقدّم الكلام في أنّها ليست من الأحكام، فما ينشأ بداعي توجيه المكلّف نحو الفعل أو بداعي الزجر عن الفعل هو الحكم التكليفي، وله ربط مباشر مع عمل المكلف، يعني: افعل أو لا تفعل.

والأحكام الوضعية عبارة عن الأحكام القانونية التي ليس لها ربط مباشر مع عمل المكلّف، بمعنى أنها لا تدعو المكلّف إلى العمل ولا تزجره عنه، بل تكون موضوعاً أو متعلقاً للحكم التكليفي، وهذا من قبيل الملكية والزوجية وأمثال ذلك.

فحين ينشأ الملكية لا ربط له بفعل المكلّف، إلّا أنّ الملكية موضوع لحرمة تصرف الغير بلا إذن مالكه أو أنّه يملك منافعه بتبع العين.

وكذلك الزوجية، فإنّها موضوع لعدم جواز استمتاع الغير.

وهنا قسم آخر وهو غالباً يكون متعلق الأحكام أو متعلّق المتعلّق، ونحن نعبر عن هذا القسم تبعاً للشهيد الأول بالماهيات الجعلية، وهذا من قبيل البيع والصلاة والدرهم والدينار وأشباه ذلك وإن لم يصدّق به الشيخ وغيره عند نقل هذا القول عن

الشهيد الأول، إلّا أنّ هذا القسم قابل للتصديق ومن سنخ الأحكام الوضعية، ومن الماهيات الاعتبارية.

وقد ذكرنا ذلك مفصلاً في البحث عن الحقيقة الشرعية حينما اخترنا أنّ الصلاة ماهية اعتبارية كالدرهم والدينار وأشباه ذلك.

والماهيات الاعتبارية أيضاً نوع من المفردات القانونية تشبه الأحكام الوضعية، غاية الأمر أنّ الفرق بينهما ـ مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ الأحكام الوضعية هي موضوعات للأحكام، والماهيات الاعتبارية هي متعلقات الأحكام ـ هو أنّ الأحكام الوضعية تحمل بحمل ذو هو، فيقال: هذا مملوك وهذا زوج فلانة. وأمّا الماهيات الاعتبارية فتحمل بحمل هو هو، فيقال هذه صلاة، وهذا دينار، وهذا درهم.

والسرّ فيه: أنّ الماهيات الاعتبارية عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء، ثمَّ تأصّل فيه ذلك الحد، وهذا كثير في جميع الملل والنحل، ومحتاج إلى متمم الجعل التطبيقي، كما سيأتي توضيحه في هذا البحث إن شاء الله.

فإنّ الصلاة عبارة عن العطف والخضوع الاعتباري، والصلاة اعتبرت على الحركات والسكنات الخاصة التي يأتي بها الإنسان خاضعاً لله فاعتبرت صلاة، وشكّلت ماهية اعتبارية، وقابلة للتطبيق على مصاديق خاصة بحسب الملل والنحل، بل قد تكون مصاديقها مختلفة في ملّة واحدة.

فصلاة اليهود صلاة وكذا صلاة النصارى وصلاتنا، ومن المعلوم اختلاف مصاديق الصلاة عندنا أيضاً، مضافاً إلى اختلاف الصلاة في كل أمة، وفي صحيحة زرارة: «فرض الله الصلاة وسنّ رسول الله ﷺ عشرة أوجه»[1] الحديث، نظير إطلاق الدينار في زماننا على الأوراق النقدية، فإنّ الدينار كان اسماً لمثقال من الذهب المسكوك، ثمَّ أُطلق الدينار مع العناية على هذه الأوراق، ثمَّ نسي الأصل بحيث لو

---

(١) الكافي ٣: ٢٧٢.

أُطلق لانصرف الذهن إلى هذه الأوراق، وتشكّلت ماهية أُخرى، وهذا يختلف بمتمم الجعل التطبيقي، فالدينار العراقي دينار وكذا الدينار الكويتي وكذلك الدنانير الأُخر.

وقد يشتبه ويختلط بعض هذه الأقسام ببعض آخر، كما توهم صاحب الرسائل الجديدة أنّ الإباحة من الأحكام الوضعية مع أنّها أمر متأصل قانوني.

وكما أرجع بعض الأكابر عدّة من الحقوق التي من الأُمور المتأصلة إلى الحكم التكليفي، بمعنى الجواز والإباحة، أو إلى الحكم الوضعي بمعنى نفوذ الإباحة، فذهب إلى أنّ حق القصاص عين جواز القتل.

ومن المعلوم أنّ بين جواز القتل وحق القصاص فرق؛ إذ يمكن الحلف على عدم القصاص، ومع ذلك يكون حقّ القصاص ثابتاً، والجواز التكليفي غير قابل للانتقال بالإرث وحق القصاص قابل للانتقال بالإرث.

المقدّمة الرابعة: أنّ الاعتبارات القانونية مرتبطة مع الاعتبارات الأدبية، بمعنى مرور الاعتبارات القانونية على الاعتبارات الأدبية، فالأحكام القانونية بأنواعها الثلاثة في جميع اللغات لا بدّ وأن تمر على الاعتبارات الأدبية، والأحكام التكليفية التي منها الوجوب والحرمة روحها الوعيد على الترك، أو الوعد على الفعل، ثمَّ تحول من الوعيد على الترك أوالوعد على الفعل، ثمَّ تأصل، ويعبر عنه بالوجوب والحرمة.

وكذا الأحكام الوضعية، فإنّ الملكية بمعنى السلطنة والسيطرة الخارجية وممنوعية الآخرين من التصرّف فيما له السلطنة، ثمَّ تحول إلى معنى آخر، فيقال لصبي إنّه مالك، مع أنّه ليس له السيطرة الخارجية، وهكذا الدرهم والدينار.

والمقصود وجود الترابط بهذا المعنى بين الاعتبارات القانونية والاعتبارات الأدبية.

المقدمة الخامسة: أنّه كما يكون ارتباط بين الاعتبارات القانونية والاعتبارات الأدبية، وتكون الأحكام التكليفية مستبطنةً للاعتبارات الأدبية، نظير الوعيد على الفعل أو على الترك وممنوعية الآخرين من التصرف وأمثال ذلك، كذلك يكون ارتباط

بين عدّة من الأحكام القانونية ـ وأصل هذه الفكرة مأخوذة من عبارة الشيخ في باب الشروط وهو أنّ عدّة من الأحكام القانونية مستبطنة فيها عدّة من الأحكام القانونية الأُخر ـ فمثلاً الأحكام الوضعية في عدّة منها تستبطن عدّة من الأحكام التكليفية، وهذه الأحكام التكليفية كالمقوّم للأحكام الوضعية.

ولا إشكال في ترابط بعضها مع بعض في الجملة، فإنّه قد يقع بعضها موضوعاً لبعض آخر ويترتب بعضها على بعض، مثل النجس يجب الاجتناب عنه، أو لا يجوز التصرّف في ملك الغير بدون إذنه، وأمثال ذلك مما يترتب الحكم التكليفي على الحكم الوضعي.

إلّا أنّ الكلام في أنّ ارتباط الأحكام القانونية بعضها مع بعض أعمق من ارتباط الحكم القانوني بالموضوعات الخارجية التكوينية؛ فإنّه عندما يريد الشارع الحكم على شيء يلاحظ ذلك الشيء، ثمَّ يحكم عليه بأنّه حرام أو واجب أو مكروه أو مستحب، فيمكنه إيجاد الارتباط بين الحكم القانوني وذلك الشيء بأحد الأحكام.

وهذا الارتباط خاضع للجعل مائة في المائة، والجعل تابع للمصلحة، فارتباط الحكم القانوني مع الموضوع الخارجي ارتباط خاضع للجعل والمواضعة، والجعل تابع للمصلحة.

وأمّا ارتباط الأحكام القانونية بعضها مع بعض فهي أعمق من الارتباط بين الحكم القانوني والموضوع الخارجي؛ لأنّ ارتباط الأحكام القانونية بعضها مع بعض وإن كان خاضعاً للجعل، إلّا أنّ هذا الجعل بسبب الترابط الذاتي بينها.

وقد صُرّح في بعض الكتب الفلسفية أنّ كلا الارتباطين من سنخ واحد، وأنّ الحكم الاعتباري لا يرتبط مع شيء آخر سواء أكان تكوينياً أم اعتبارياً، إلّا مع الجعل.

إلّا أنّ الحق أنّ ارتباط حكم قانوني مع حكم قانوني آخر بنحو يكون أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً أعمق ارتباطاً من الحكم القانوني والموضوع الخارجي التكويني.

وأساس هذا الارتباط موجود في ماهية الموضوع، وهو ما نعبّر عنه بالاستبطان والاندماج.

توضيح ذلك: أنّ الملكية ـ مثلاً ـ إذا أراد الشارع أن يجعلها موضوعاً للأحكام القانونية التكليفية، فلا يمكن للشارع جعلها موضوعاً لأي حكم أراد نظير الموضوعات الخارجية، فإنّ الموضوعات الخارجية لا اقتضاء لها بالنسبة إلى الأحكام التكليفية، وقابلة لأن يكون محمولها حراماً أو واجباً أو مكروهاً أو مستحباً، إلّا أن المصالح والمفاسد تعيّنه.

والملكية معينة في الجملة للحكم التكليفي، فلا يمكن الحكم بأنّ ملك الغير يجب أو يستحب أو يكره التصرف فيه بدون إذنه؛ إذ الملكية مندمج فيها عدم تصرف الغير بغير إذن المالك وأنّ هذا مختص به.

فالملكية تجر نوعاً خاصاً من الأحكام التكليفية، وكذا الزوجية والعقود بالنسبة إلى ما يترتب عليها، فإنّه لا يمكن بيع الشيء بشرط أن لا يملك الثمن، فهذا شرط يتنافى مع مقتضى العقد، فالعقد يظهر منه أنّه يقتضي نوعاً خاصاً من الحكم وأنّ ملكية الثمن من الأمور المترتبة على البيع؛ ولذا ذكر الشيخ في مبحث أنّ الشرط لا بد وأن لا يكون منافياً لمقتضى العقد، يعني: الآثار التي هي كالمقوم العرفي (وإنّما الإشكال في تشخيص آثار العقد التي لا تتخلف عن مطلق العقد في نظر العرف أو الشرع، وتميزها عمّا يقبل التخلّف لخصوصية تعتري العقد وإن اتضح ذلك في بعض الموارد لكون الأثر كالمقوم العرفي للبيع)[1].

ولمزيد التوضيح يمكن تصوير مراحل أربع للأحكام القانونية:

---

(١) المكاسب ٦: ٤٥.

المرحلة الأولى: مرحلة الوعد والوعيد على فعل أو ترك، وهذه المرحلة مرحلة بسيطة وساذجة، فيقال للمكلّف: إن فعلت ذلك تعاقب بعقوبة كذا، أو تثاب بثواب كذائي. وهذه المرحلة أول مرحلة من مراحل الأعمال المولوية.

المرحلة الثانية: مرحلة الأحكام التكليفية، وهي الوجوب والحرمة. وواضح عند الكل أنّ الوجوب هو البعث نحو الفعل والحرمة هي الزجر عن الفعل.

المرحلة الثالثة: مرحلة الأحكام الوضعية. وهذه المرحلة أيضاً واضحة عند الكل، وهي من قبيل الملكية والزوجية.

المرحلة الرابعة: مرحلة الماهيات الجعلية، وأوضح مصاديقها العقود والإيقاعات، كالبيع والإجارة والصلح والإبراء والطلاق وأشباه ذلك.

فإذا اتضح ذلك نقول: إنّ كلّ مرحلة من المراحل المتقدمة هي كالمقوم العرفي بالنسبة إلى المرحلة المتأخرة بوجوه عديدة نذكر اثنين منها:

الوجه الأول: أنّ كلّ مرحلة متأخرة مع عدم فرض المرحلة المتقدّمة تكون لغواً ولا عكس، فإذا فرضنا الوجوب والحرمة ولم يكن وعد ووعيد يكون الوجوب أو الحرمة لغواً؛ إذ حقيقة الوجوب والحرمة جعل الملازمة بين الفعل والترك وبين المثوبة والعقوبة. كما أنّه إذا فرضت الأحكام الوضعية كالملكية ـ مثلاً ـ ولم يترتب عليها وجوب أو حرمة تكون الملكية لغواً، وكذا إذا كان وجوب وحرمة ولم يكن حكم جزائي، وكما إذا فرضت ماهية جعلية كالعقد، فإن لم يترتب عليها حكم وضعي تكون الماهية الجعلية ملغاة، فإنّه إن تحقق عقد الزواج أو الملكية ولم يترتب عليه ملكية أو زوجية تكون هذه الماهية الجعلية بلا أثر ولغواً محضاً.

ومن هنا نستكشف أنّ كلّ مرحلة متقدّمة مندمجة في المرحلة المتأخرة.

الوجه الثاني: أنّه لو جعل الشارع ما لا يناسب المرحلة المتأخرة من المرحلة السابقة يرى العرف ذلك تضاداً في مرحلة الاعتبار، فإن قال: (يجب عليك فعل هذا وإن تركته لا تعاقب أو تثاب) يكون هذا الجعل مضاداً مع الوجوب بنظر العقلاء،

وكذا في ناحية الحرمة، وكذا إذا قال: (هذا ملك زيد ويجوز لكل أحد التصرّف فيه بغير إذنه).

ومن هذا أيضاً نستكشف ـ كما ذكر الشيخ ـ أنّ بعضها مع بعض كالمقوم العرفي، وليس كما ذكر من أنّ الترابط ترابط في حدود الجعل فقط.

ويترتب على هذا البحث آثار ونتائج متعددة:

منها: أنّ ما ذكره الشيخ في الرسائل من أنّ (المشهور ـ كما في شرح الزبدة ـ بل الذي استقر عليه رأي المحققين ـ كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ـ : أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي)[1] إلى آخره، هو صحيح بالمعنى الذي ذكرنا، وهو أنّه ليس للخطاب الوضعي محتوى، إلّا إذا كان هنا خطاب تكليفي.

نعم، إن كان مرادهم من ذلك أنّ الأحكام الوضعية غير مستقلّة في الجعل، فهذا غير صحيح، وبهذا يمكن التصالح بين الشيخ والمحقق الخراساني.

ولسنا فعلاً بصدد التصالح بينهما، وسيأتي البحث عن ذلك فيما بعد إن شاء الله.

ومنها: أنّ الأحكام الوضعية أمور تمهيدية وموضوعات جعلية جعلها الشارع وسيطاً بين الموضوعات الخارجية وبين الأحكام التكليفية، وذلك لأجل تنظيم الأمور.

وهذا أمرٌ اخترعه العقلاء بإلهام من الله تعالى ﴿علّمه البيان﴾، وهذا ما يقتضيه قانون انتخاب الأسهل، فمن باب المثال: النجاسات التي هي مشتركة في كثير من الأحكام لا يصح فتح باب لكل واحد منها وأنّه يحرم شربه ويجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه إلى غير ذلك، بل نجعله موضوعاً وسيطاً ونعبّر عنه بالنجس، ويكون هذا رمزاً للأحكام المتشتتة، فيحمل على النجاسات والمتنجسات المتعددة، وقانون انتخاب الأسهل في مرحلة البيان يقتضي ذلك، أي: جعل الأحكام الوضعية.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٢٦.

ومنها: أنّه كما ليس للأحكام التكليفية تضاد من حيث نفسها كذلك ليس للأحكام الوضعية تضاد وتماثل من حيث نفسها، بل التضاد والتماثل إنّما يكون بلحاظ المصالح والمفاسد والآثار المترتبة على الأحكام التكليفية المترتبة عليها، بمعنى أنّه إذا كان كتاب واحد بتمامه ملكاً لزيد وملكاً لعمرو فلا مانع منه ولا يلزم منه أي محذور، إلّا أنّ التنافي في الحكم التكليفي المترتب عليه، فإنّه إن كان هذا مالكاً فليس للآخر أن يتصرف فيه بدون إذنه، وبالعكس.

وقد ذكرنا في بحث العروة بمناسبة أنّه يمكن إطلاق النجس والطاهر على شخص واحد بمعنيين: إذا كان جنباً فإنّه نجس لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[1]، وطاهر بما أنّه طاهر من الخبث، فهو طاهر ونجس، طاهر بما أنّه يترتب عليه سنخ من الأحكام، ونجس بما أنّه يترتب عليه سنخ من أحكام أُخر.

ومنها: أنّ الأحكام الوضعية تابعة للمصالح والمفاسد التي هي في متعلّقات الأحكام التكليفية، لا أن تكون تابعة للمصالح والمفاسد التي هي في نفس الأحكام الوضعية ـ كما ذكر بعض ـ إذ الأحكام الوضعية في الحقيقة موضوعات مرآتية، وملاكها تابع لملاك الأحكام التكليفية.

المقدّمة السادسة: في بيان كيفية حدوث الماهيات التي يستبطن فيها حكم آخر، كالأحكام الوضعية والعقود والإيقاعات والصلاة والدرهم والدينار، وأمثال ذلك من الماهيات المتقومة بأحكام أُخر، وهذه الأحكام كالمقوم العرفي بالنسبة إليها.

وهذا متوقف على بيان حقيقة الوضع التعيني، فنقول:

إنّ الوضع ـ بحسب اعتقادنا ـ عبارة عن العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، وهذه العلقة عبارة عن العلقة الهوهوية، ومرجعه إلى اكتساب اللفظ ماهية بحيث يعتبر هو المعنى وأنّه حيثما ذكر اللفظ تنتقل إلى الذهن الماهية المكتسبة.

---

(١) سورة المائدة الآية: ٦.

واكتساب الماهية في الوضع التعيني ـ الذي هو تدريجي ـ يتحقق باستعمال لفظ اكتسب ماهية ذات تأثير إحساسي في ماهية أُخرى كثيراً بداعي الاستفادة من التأثير الإحساسي، فكثرة الإطلاق على ماهية أُخرى يوجب تحقق الوضع التعيني؛ إذ طريق علقة اللفظ بالمعنى حصول التلازم في مرحلة التصور بين اللفظ والمعنى الذي يعبّر عنه بتداعي المعاني، وهذا يحصل من جهة كثرة التقارن في الإحساس، إذ تداعي المعاني ـ كما هو مذكور في علم النفس ـ له مناشئ من التضاد والتماثل، ومنها كثرة التقارن في الإحساس، ومن كثرة حمل لفظ على موضوع خاص وكثرة التقارن في الإحساس يحصل تداعي المعاني، وهذا طريق إلى العلقة الوضعية التي هي الهوهوية.

وفي مرحلة التطبيقات المتكررة تكون العلقة على نحوين:

فإنّه تارة يحصل للفظ معنى جديد بحيث يكون المعنى الأول الذي كان ذا أثر إحساسي مغفولاً عنه ولم يكن له ذلك الأثر الذي كان له، فمن باب المثال تارة يستعمل الأسد كثيراً في الرجل الشجاع، إلّا أنّه بمرور الأزمان حيثية الشجاعة تكون مغفولاً عنها، وكلمة الأسد ترتبط مع الرجل الشجاع، وله معنى جديد، أي: تحصل له العلقة مع حقيقة أُخرى، وهذا القسم لسنا بصدد بيانه وتوضيحه.

وأُخرى يستعمل في معنى آخر كثيراً إلاّ أنّ كثرة التطبيق بلحاظ تلك الآثار، لا بلحاظ الماهية التي هي ذات أثر، كما إذا استعملنا الأسد في الرجل الشجاع كثيراً بلحاظ مجموعة الصفات التي فيه من الشجاعة ومما يخاف منه الناس وأمثال ذلك، وفي هذه الحالة يفرّغ لفظ الأسد من المعنى الأصلي الذي هو مجعول له، ويمتلئ من الصفات والآثار التي له، والارتباط يحصل مع هذه الصفات والآثار، ففي هذا القسم الثاني تحقق أمران:

أحدهما: ماهية اعتبارية.

وثانيهما: علقة اللفظ مع هذه الماهية الاعتبارية.

وبعبارة أُخرى: في هذا القسم الثاني كما يحصل للفظ معنى لم يكن سابقاً؛ إذ لم يكن الأسد بمعنى الصفات والآثار الموجودة فيه، وهذه الماهية ماهية اعتبارية، يحصل له ربط مع هذه الماهية الاعتبارية.

ومن باب المثال الدينار كان يطلق على مثقال من الذهب المسكوك، وله خاصيتان قانونيتان:

إحداهما: أنّه كان وسيطاً لمبادلة الأمتعة والعروض، فبما أن تبديل العين بالعين أمر صعب لذا جعل الدينار وسيطاً وأنّه يشتري بالثمن ويبيع بالمثمن.

ثانيهما: أنّه مقياس للمالية، يعني يتميز مقدار مالية المال به، ومقياس لمالية الأشياء. وهاتان الخاصيتان من الخواص الأصلية للنقود.

ثمَّ بعد ذلك لدواعٍ مختلفة مثل قلة الذهب أو الحفاظ على الذهب قرّروا أن يجعلوا له بديلاً وجعلوا يختمون على الجلد، أو على الأوراق، واعتبر الجلد المختوم أو الورقة المختومة ديناراً، بنحو الاعتبار الأدبي.

وإنّما فعلوا ذلك بلحاظ الخاصيتين اللتين في الدينار الذهبي المسكوك.

ثمَّ بسبب كثرة إطلاق الدينار على الجلد المختوم أو الأوراق المختومة تمحض الدينار في معنى يكون له هاتان الخاصتان ونسي أصله الذي كان عبارة عن مثقال ذهب مسكوك، وهذا كما ذكرنا محتاج إلى متمم الجعل التطبيقي، وبه ينطبق على كثير من الأوراق النقدية فيقال: دينار عراقي أو كويتي أو أردني وغير ذلك.

والمقصود أنّه فرق بين الوضع التعيني للماهيات التكوينية، والوضع التعيني للماهيات الاعتبارية، والسرّ فيه ما ذكرنا من أنّ كثرة الاستعمال على نحوين: تارة يستعمل في الماهية الجديدة بلحاظ الأحكام والخصوصيات فينسلخ عن المعنى الأول ويكون قالباً وظرفاً للأحكام، وتارة يستعمل في المعنى الثاني وينسلخ عن المعنى الأول وما يترتب عليه، ويحصل له الارتباط الوضعي مع ما كان مجازاً فيه في السابق.

وعليه فالماهية الاعتبارية مرتبطة مع الأحكام القانونية؛ ولذا إذا سُئلنا بأنّه ما هو الدينار؟ نجيب بأنّه واحد نقد له هاتان الخصوصيتان.

وما ذكرناه جارٍ في الميتة، فإنّ الميتة اسم لما مات حتف أنفه، وبما أنّ لها أثر قانوني من لزوم الاجتناب عنها أكلاً واستعمالاً وغير ذلك، أطلقت الميتة شيئاً فشيئاً على ما ذبح لا على وجه القانون المعتبر في هذه الملّة والنحلة. فإنّه تختلف طريقة ذبح الحيوانات باختلاف الملل والنحل، ونتيجة لكثرة الإطلاق وغض النظر عن المفهوم الأول إلّا بلحاظ آثاره القانونية من قبيل يحرم أكله أو يجب الاجتناب عنه وأمثال ذلك، صارت الميتة ماهية اعتبارية قانونية، وتختلف باختلاف الملل والنحل، فمن الممكن أن يكون ما ذبح عندنا بالطريقة الشرعية ميتة عند ملة أُخرى وبالعكس.

وهكذا الكلام في الملكية، فإنّ الملكية كانت عبارة عن السيطرة والاستيلاء الخارجي ومنع الآخرين من التصرّف فيه، ثمَّ تحولت وتمحضت في أثرها، فيطلق على من ليس له سيطرة على أمواله كالطفل، وهكذا الزوجية وغيرها.

ولا بدّ من الإشارة إلى كيفية انشعاب هذه الماهيات الاعتبارية وكيفية تطورها، فنقول:

إنّ واقع الزوجية ـ مثلاً ـ موجود عند جميع الملل والنحل، والزوجية كالملكية ماهية اعتبارية ذات ألوان مختلفة، فعند بعض الملل نوع من الاسترقاق، وعند بعض آخر نوع من الاشتراك في الحياة مع الاستمتاع الجنسي.

وفي الإسلام يمكن القول بأنّه نحو من الاشتراك، إلّا أنّه مع قيمومية الرجل على المرأة، وفي بعض المجتمعات المتخلّفة بالعكس.

وهذه الألوان المختلفة إنّما تكون بلحاظ الأحكام، واختلاف الأحكام يوجب التغيير في الموضوع، بمعنى أنّه لو حمل محمول على موضوع مكرراً فبسبب تكرار حمل المحمول على الموضوع فيكون محتوى الموضوع نفس الأحكام التي حملت عليه، ثمَّ بعد ذلك تطورت أحكام الزوجية عند كلّ ملة ونحلة.

هذا تمام الكلام في المقدّمات التي كنا بصدد بيانها. والآن تصل النوبة الى ذكر كلمات القوم.

إنّ الشيخ ذكر نقلاً عن المحققين أنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، وهذا هو مختاره أيضاً، إلّا أنّ المتأخرين عن الشيخ لم يرضوا بمقالته وخالفوه، ومن المخالفين المحقق الخراساني في الكفاية حيث قال: (والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً ، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك .

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف .

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه ، وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله ، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه... .

وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه... .

وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك)[1].

ونحن نتابع المحقق الخراساني، فكما أنّه جعل المحور هذه الأقسام الثلاثة فنحن أيضاً نجعل المحور هذه الأقسام الثلاثة، إلّا أنّه نقدم القسم الثالث فنقول:

---

(١) كفاية الأصول: ٤٠٠-٤٠١.

إنّه ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ مثل الزوجية والملكية منتزعة من الأحكام التكليفية ومرجعها إلى الأحكام التكليفية، ونقل ذلك عن المحققين أيضاً.

وذهب صاحب الكفاية إلى أنها مستقلة في الجعل.

أمّا ما ذهب إليه الشيخ ونسبه إلى المحققين فلا يوجد ما يكون واضحاً لتقريبه، إلّا ما ذكره في الرسائل عن المحققين من أنّ مرجع الأحكام الوضعية إلى الأحكام التكليفية، وما ذكره في باب الشروط من أنّ بعض آثار العقود هو كالمقوم العرفي لها.

ونحن نجعل هاتين الكلمتين أساس التقريب.

والظاهر أنّ القدماء والشيخ كان في ذهنهم ما ذكرنا من أنّ الملكية والزوجية وأمثال ذلك في مرحلة حدوثها حادثة من الأحكام التكليفية ومن مشتقاتها، يعني: أنّ مجموعة من الأحكام التكليفية المرتبطة مع موضوع واقعي تتحول وتتمحض في الماهية الثانية بسبب كثرة الإطلاق على شيء آخر بلحاظ تلك الأحكام.

وبعبارة أُخرى: لكل من المفردات القانونية في مرحلة تطور الفكر البشري تاريخ ورود، فبعضها كانت من أول الأمر كالوعد والوعيد، ثمَّ بعد ذلك ورد الإيجاب والتحريم. وبعضها متأخرة، وهي أنواع الاختصاصات مثل بعض أنحاء السلطة كالحقوق؛ فإن للحقوق أنواعاً متعددة وصل إليها الفقهاء تدريجاً كحق الرهانة و حق الجناية وبقية أنواع الحقوق.

وكذا كثير من أنواع العقود والإيقاعات، فإنّ المجتمع البشري نتيجة لحصول أنواع خاصة من الارتباطات بينهم احتاجوا إلى أنواع جديدة من العقود والإيقاعات ومفردات قانونية أُخرى لم يكونوا محتاجين إليها في السابق، فإنّ البيع في زمان لم تكن فيه نقود ليس له معنى البيع والشراء بالمعنى الموجود من البيع والشراء عندنا، بل كان مبادلة مال بمال ولم يكن بيع في مقابل الشراء.

والمقصود أنّه نتيجة لحضارة البشر وتطوره يحتاج إلى مفردات قانونية أعقد من المفردات القانونية السابقة، فمن باب المثال أنّ التأمين ليس له أي أثر في فقهنا ورواياتنا.

والغرض أن المفردات اللغوية والقانونية في المجتمع الإنساني بحسب تاريخه الطويل، بعضها مقدمة على بعض، وبعضها مأخوذة من بعض، والثانية في الحقيقة إجمال لذاك.

فإن قالوا: إنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية لا يعني ذلك أنّه ليس لأحد حق الإنشاء ولا يمكن أن ينشأ الزوجية والملكية، بل مرادهم أنّ مفهوم الزوجية الذي حدث في المجتمع البشري مأخوذ من مجموعة أحكام تكليفية، وهكذا الملكية وغيرها، ولذا ترى أنّه في بعض الموارد كالنجاسة كثيراً ما يكون الأمر بالغسل أو الأمر بالاجتناب، وأمثال ذلك من الأحكام التكليفية، وقليلاً ما ورد أنّه نجس أو رجس، والوجه فيه أنّ هذا الحكم الوضعي الذي هو عبارة عن النجس معقد وليس بذلك الوضوح كالحكم التكليفي، وكل مرحلة من المراحل الأربعة المتقدمة تكون المرحلة المتأخرة معقدة بالنسبة إلى المرحلة المتقدمة.

فظهر أنّه ليس مرادهم من الانتزاع: الانتزاع الفلسفي، بل المراد أنّ هذا من مشتقات الأحكام التكليفية، والأحكام التكليفية كالمقوم بالنسبة إلى الأحكام الوضعية.

فإن كان الذي ذكرناه هو مرادهم، فهذا صحيح، إلّا أنّ المتأخرين لم يجعلوا ذلك مورداً للنفي والإثبات.

كما أنّ ما ذكره المتأخرون من أنّها قابلة للإنشاء أيضاً صحيح، وليس كلام القدماء ناظراً إلى عدم قابليتها للإنشاء.

ولعلّ مقصود القدماء أنّ الأحكام الوضعية في مرحلة حدوثها في تاريخ المفردات القانونية متأخرة عن الأحكام التكليفية، كما أنّه مأخوذ من حقيقة الأحكام الوضعية عدّة من الأحكام التكليفية.

فما ذكره كلا الطرفين صحيح.

إلّا أنّ المتأخرين حملوا كلامهم على الانتزاع بالمعنى الفلسفي؛ ولذا أشكلوا عليهم بعدّة إشكالات:

الإشكال الأول: أنّ في جميع القوانين ومنها القانون الإسلامي تجعل الأحكام الوضعية موضوعاً لعدة من الأحكام التكليفية؛ فإنّه تعرّف الزوجية أوّلاً ـ مثلاً ـ، ثمَّ تبيّن وسائل تحقق الزوجية وشرائطها، ثمَّ أحكامها وأنّه ما هو وظيفة كل من الزوجين بالنسبة إلى الآخر. ومن المعلوم أنّ الموضوع متقدم على الحكم؛ إذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فكيف يعقل أن يكون المتفرع على الأحكام التكليفية موضوعاً لها؟

الإشكال الثاني: أنّه ليس لنا حكم تكليفي يمكن انتزاع الحكم الوضعي منه، فإنّه إن قيل: إنّ الملكية منتزعة من جواز تصرّف المالك نفسه في ماله أو إنّ الزوجية منتزعة من جواز استمتاع الزوج منها ـ أي من الزوجة ـ فهذا غير صحيح؛ إذ نرى موارد لا يمكن للمالك بل لا يجوز له أن يتصرف في ماله لحجر وأشباهه، وربما لا يكون مالكاً لشيء ومع ذلك يجوز له التصرف كالولي والوكيل وغير ذلك، فبين جواز التصرف والملكية عموم من وجه.

وكذا الزوجية، فإنّه قد لا يجوز الوطء لكون الزوجة صغيرة، وقد يجوز الوطء لكن الزوجية غير متحققة، كما إذا كانت مملوكة له. وهكذا في سائر الأحكام الوضعية.

وإن قيل: إنّ الملكية والزوجية وغيرهما منتزعة من مجموعة أحكام، لا من حكم واحد، فهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ ليس لنا مجموعة مشخصة من الأحكام يمكن انتزاع

الحكم الوضعي منها؛ إذ غالباً ما ينتفي كثير من أحكام هذه المجموعة لعارض من العوارض ومع ذلك تكون الملكية موجودة، وهكذا في الزوجية وغيرها.

وإن قيل: إنّ الملكية ـ مثلاً ـ منتزعة من جواز التصرف لا الحجر ـ مثلاً ـ، فهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ الأمر الانتزاعي مساوٍ في القوة والفعل مع منشأ انتزاعه، فإن كان منشأ انتزاعه فعلياً فهو أيضاً فعلي، وإن كان بالقوة فهو أيضاً بالقوة، ولا يمكن أن يكون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

هذا مضافاً إلى وجود عدّة من الأحكام الوضعية كالحجيّة ولزوم العقد التي لا ارتباط لها مع الحكم التكليفي.

وأضاف المحقق النائيني في فوائد الأُصول بأنّه كيف يمكن أن تكون الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية والحال أنّ الأحكام الوضعية من الأُمور العقلائية العرفية وموجودة في جميع الملل والنحل، والأحكام التلكيفية مختصة بالإسلام؟

وهذا الكلام الذي هو موجود في فوائد الأُصول لغرابته لا بدّ من حمله على أنّه لعله وقع سهواً من الناسخ، وإلّا كيف يمكن صدور مثل هذا الكلام منه مع وجود الأحكام التكليفية في جميع الملل والنحل، بل عند الأطفال والمجانين؟! وهذا أمرٌ واضح.

نعم، الأحكام التكليفية الخمسة ليست موجودة في سائر القوانين، فإنّه ليس عندهم استحباب ولا كراهة، وأمّا الوجوب والحرمة فموجودان في جميع القوانين، حتى عند الدهري والطبيعي.

الإشكال الثالث: ما هو مذكور في الكفاية وأنّه كيف يمكن الالتزام بذلك، مع أنّ المباشرين للعقود والإيقاعات ينشئون هذه المفاهيم كالزوجية والملكية والحرية وأمثال ذلك. ومن المعلوم أنّ المنشئ لا يقصد بإنشائه ذلك إنشاء أحكام تكليفية، بل الأحكام التكليفية تتفرع على إنشائه، وإن كانت منتزعة من الأحكام التكليفية فمنشئ الحكم

الوضعي يعمل ما هو وظيفة المقنن وينشئ الأحكام المترتبة على الزوجية ـ مثلاً ـ والحال أنّ هذا خلاف الوجدان و(لزوم أن لا يقع ما قصد ووقوع ما لم يقصد).

وبعبارة أخرى: إنّ المنشئ إنّما ينشئ الزوجية لا وجوب النفقة على الزوج ووجوب التمكين على الزوجة، وأمثال ذلك، فالقول بأنّها منتزعة من الأحكام التكليفية غير صحيح.

الإشكال الرابع: أنّه لو كانت الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية فجعل الأحكام التكليفية بعد جعل الأحكام الوضعية يكون لغواً؛ إذ المفروض أنّ الأحكام التكليفية موجودة فيها.

وما ذكره المتأخرون صحيح في الجملة، إلّا أنّ هذا غير ما ذكره المتقدمون.

والمتقدمون بما أنّ أذهانهم كانت غير مشوبة بالأُصول المتشعبة من الكلام فهموا وعلموا أنّه لا يمكن جعل الأحكام الوضعية ما لم يكن وجوب أو حرمة، وأنّ كلّ مرتبة سابقة كالمقوم العرفي بالنسبة إلى المرحلة اللاحقة، ومستبطن ومندرج فيه على نحو الإبهام، نظير ما يقال في الفلسفة في باب الأجناس: (وهي على إبهامها معتبرة).

وعليه فلا ترد هذه الإشكالات عليهم.

أمّا الإشكال الأول: فهو كلام متين، إلّا أنّ هذا لا ينافي ما ذهب إليه المتقدمون؛ إذ إنّهم يقولون بأنّ الحكم الوضعي متأخر عن الحكم التكليفي، إلّا أنّ بعد حدوث الحكم الوضعي يكون موضوعاً وسيطاً بين الأُمور التكوينية والأحكام التكليفية؛ وذلك لقانون انتخاب الأسهل الذي أشرنا إليه، فإنّه يقال: إنّ النجس لا تجوز الصلاة فيه ولا يجوز أكله وشربه ويجب الاجتناب عنه، ثمّ يقال: هذا نجس، وانتزاع الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية لا يتنافى مع جعلها موضوعاً، فإنّ الملكية ـ مثلاً ـ منتزعة من جواز تصرّف المالك وعدم جواز تصرّف الغير بدون إذنه على إبهامه، فهذا سنخ من الأحكام ينتزع منها الملكية ثمّ يجعل موضوعاً لآلاف من الأحكام التكليفية

من أنّه يملك مع الشرائط ويجوز له التصرف مع شروط خاصة ويجب عليه الخمس والزكاة وأمثال ذلك.

وأمّا الإشكال الثاني: فلو كان المراد من الانتزاع: الانتزاع الفلسفي وأنّ وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه وهما متساويان في القوة والفعل، فهذا شيء لا يقول به القدماء، بل يقولون بأنّ هذه الماهية مشتقة من الأحكام التكليفية الخاصة على نحو الإبهام والإجمال، فإذا قال: طاهر، فهذا مشتق من سنخ من الأحكام الترخيصية، وهكذا إذا قال: هذا نجس أو قذر، فإنّه يعرف من قوله (قذر) أنّ الاجتناب عنه حسن واستصحابه في الأماكن المتبركة غير مستحسن.

وأمّا وصوله إلى حدّ اللزوم فهذا شيء آخر لا بدّ وأن يبين من قبل الشارع والمقنن.

وملخص الكلام: أنّ مرادهم من الانتزاع هو الاشتقاق من سنخ من الأحكام التكليفية، وليس مرادهم أنّ هنا أحكاماً تكليفية خاصة انتزع الحكم الوضعي منها بالانتزاع الفلسفي حتى يقال بوجود الحكم الوضعي بتبع الأحكام التكليفية الخاصة.

ومن هنا يظهر أنّ منشئ الزوجية والملكية عالم بالأحكام التكليفية التي هي كالمقوم العرفي بالنسبة إليها في الجملة، وغير لازم العلم بها تفصيلاً.

وليس لنا كلام في أنّ هذه المفاهيم تحولت وتأصّلت فيها بعد وصارت مفاهيم مستقلة، كما ظهر أنّها غير مغنية عن الأحكام التكليفية؛ إذ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية بوجودها الإجمالي.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه يمكن التصالح بين الشيخ والمحقق الخراساني وبين القدماء والمتأخرين بما ذكرناه، فإن رضي الطرفان به فهو، وإلّا فنقول لكل طرف أنّ الحق غير منحصر بما ذكرت، وأمّا نحن فنأخذ بكلا القولين وكلا القولين صحيح، وكل واحد متمم للآخر.

وأمّا القسم الأول الذي ذكره المحقق الخراساني بقوله: (منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك ... كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها) إلى آخره.

ففي هذا القسم ـ كما في حقائق الأُصول ـ أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنّها من الأُمور الانتزاعية من التكليف ومجعولة بالعرض، فإذا قال: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة) فما هو المجعول أوّلاً هو الصلاة، وسببية الزوال لوجوب الصلاة مجعولة بالعرض.

وقد ذهب الشيخ الأنصاري إليه، وكذلك المحقق النائيني وعدة أُخر.

القول الثاني: إنّها مجعولة بالاستقلال ويمكن للشارع القول بـ: (أنّي جعلت الزوال سبباً أو شرطاً في الصلاة، أو مانعاً أو رافعاً للصلاة)، وهذا ما نسبه في حقائق الأُصول إلى المشهور، وهذا ما ذهب إليه صاحب تهذيب الأُصول.

القول الثالث: إنّها لا مجعولة استقلالاً ولا تبعاً، بل مجعولة تكويناً، و في ذات الموضوع خصوصية تستتبع جعل الحكم التكليفي فيه.

وفي المقام لتمييز الصحيح من السقيم من هذه الأقوال لا بدّ من تقديم مقدمة ـ وهي ما بيّناه في مبادئ علم الأُصول ـ وهي: إنّ القدماء من الأُصوليين من الشيعة والسنة أغلبهم من المتكلمين كيونس بن عبد الرحمن، وابن أبي عمير، وبني النوبخت، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، ومن المعلوم أنّ لهم اصطلاحات خاصة تعكس ارتباطات الأُمور التكوينية بعضها مع بعض، كسببية شيء لشيء وعلّية شيء لشيء ومانعيته وشرطيته ورافعيته لشيء، وقد استعملوا هذه الاصطلاحات لتعكس روابط الأحكام مع موضوعاتها، فإنّهم يذكرون أنّ النار سبب للإحراق، والماسة شرط الإحراق، والرطوبة مانعة من الإحراق.

ولم يكن لديهم من الألفاظ ما يعكس روابط الأحكام مع موضوعاتها، فاستعاروا السببية للربط بين الحكم والموضوع، والشرط لشيء آخر، وهكذا المانع.

وارتباط الأحكام مع موضوعاتها ليس من قبيل ارتباط الأمر التكويني مع علّته إلّا أنّه مشابه له، وهذه الاستعارة قد أوجدت مشاكل، خصوصاً بالنسبة إلى المبتدئين ومن ليس لهم علم بتاريخ تطور علم الأُصول وتدوينه، وتخيّلوا أنّ استعمال هذه المفاهيم في الأُصول بمعناها الحقيقي والفلسفي؛ ولذا أجروا الأحكام المرتبطة بالشرطية والمانعية والسببية في الأحكام القانونية، ومن هذا القبيل مباحث الشرط المتأخر.

والغرض أنّه لا بدّ وأن نرى أنّ السببية في علم الأُصول بأي معنى حينما نقول: (إنّ الدلوك سبب لوجوب الصلاة أو الاستطاعة سبب لوجوب الحجّ)؟

والمحتملات في هذا المقام أربع:

الاحتمال الأول: هو المعنى الفلسفي الذي هو عبارة عن ربط واقعي تكويني بين السبب والمسبب.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من السبب المعنى المستعار، يعني الربط الناشئ من تقييد التكليف بوجود شيء أو بعدمه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد هو المعنى الثاني، إلّا أنّه وصل إلى حدّ الحقيقة وليس بمجاز.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من السبب: ماهية قانونية بسبب التحولات التي أشرنا إليها فيما قبل، ويمكن للمقنن بما أنّه مقنن تشريعه وجعله جعلاً استقلالياً.

والمحقق الخراساني قد ذكر احتمالين من هذه الاحتمالات، وهما الاحتمالان الأولان، إلّا أنّ مورد كلّ منهما غير مورد الآخر، فإنّه ذكر أنّ مورد الاحتمال الأول هو الحكم الاقتضائي، يعني أنّ الدلوك فيه خصوصية بالنسبة إلى الحكم الاقتضائي الذي

هو المصلحة أو المفسدة، وأشار إلى الثاني بأنّ الحكم يرتبط مع موضوعه، وهذا الارتباط ناشئ من تقيد الحكم الإنشائي بهذا الموضوع، وهذا على نحو الاستعارة.

وعلى هذا ترتفع إيرادات القوم عليه إلى حدّ ما؛ إذ المحقق النائيني ومن تبعه قد اعترضوا عليه بأنّ المراد من السببية هو الاحتمال الثاني، يعني ارتباط الحكم جعلاً بموضوعه، وهذا ليس ارتباطاً تكوينياً.

وعلى ما ذكرنا: فالمحقق الخراساني لا ينكر هذا القسم بل يدّعي الارتباط التكويني بين السبب والحكم الاقتضائي، فهما متحدان في ارتباط الحكم بالموضوع ارتباطاً جعلياً، إلّا أنّ المحقق الخراساني قد أضاف الارتباط التكويني بين السبب والحكم الاقتضائي.

وذهب الشيخ والمحققون إلى أنّ السببية والمانعية والشرطية بالنسبة إلى الحكم من الأمور الانتزاعية، ومصب كلماتهم هو الحكم الإنشائي، إلّا أنّ المحقق الخراساني ـ كما تقدم ـ قد أدخل شيئاً آخر في النزاع، بل جعله مصباً للخلاف والنزاع، وهو الحكم الاقتضائي، فهو قد عنون الحكم الإنشائي ولم يخالف القوم في أن السببية منتزعة من الحكم الإنشائي، وأنّ منشأ إطلاق السببية أو المانعية عبارة عن التقيد، أي: تقيد الحكم به، غاية الأمر أنّه يقول بالاستعارة والمجاز.

وأمّا بالنسبة إلى الحكم الاقتضائي فالسببية ناشئة من خصوصية تكوينية، فقد قال: (نعم، لا بأس باتصافه بها عناية، وإطلاق السبب عليه مجازاً كما لا بأس بأن يعبّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً بأنّه سبب لوجوبها)[1].

ويرد عليه:

أولاً: أنّه لا وجه لمصب النزاع في الحكم الاقتضائي، وتحويل محل البحث الذي هو الحكم الإنشائي إلى الحكم الاقتضائي أمرٌ غير مستحسن، لا سيما في الحكم

---

(١) كفاية الأصول: ٤٠١.

الاقتضائي الذي لا يخلو إطلاق الحكم عليه من مسامحة، فإنّه ليس من درجات الحكم حقيقة.

وثانياً: أنّ الموضوع هو منشأ اتصاف المتعلّق بكونه ذا مصلحة، لا أن يكون علّة للمصلحة؛ إذ المتعلق علّة للمصلحة الخارجية التكوينية، وكلامه هنا موهم أنّ الموضوع علّة للمصلحة.

وثالثاً: أنّه قد يكون الموضوع هو الأحكام الوضعية، ومن المعلوم أنّ الأحكام الوضعية ليس لها ربط تكويني بالنسبة إلى الحكم الاقتضائي والمصلحة والمفسدة.

ورابعاً: أنّ المصالح والمفاسد قد لا تكون من الأُمور التكوينية، بل تكون من قبيل الأُمور الاعتبارية، مثل الاعتراف بزعامة شخص.

وعلى كلّ، فما ذهب إليه المحقق الخراساني غير واضح ولا يمكن الالتزام به، فيدور الأمر بين أن تكون السببية والشرطية وغيرهما منتزعة وبين أن تكون مستقلة في الجعل.

أمّا القول باستقلالها في الجعل فهو مخدوش.

والوجه فيه: أنّ السببية وإن كانت قابلة للجعل والإنشاء، إلّا أنّه بنحو الإنشاء الأدبي، لا بنحو الإنشاء القانوني، فإنّ قوله: (جعلت الدلوك سبباً لوجوب الصلاة) اعتبار أدبي، والسرّ فيه: أنّ جاعل وجوب الصلاة هو المنشئ، وجعله الدلوك سبباً ليس معناه توليد الوجوب منه وأنّ السبب الخارجي الذي هو الدلوك ينشئ الوجوب، بل معناه جعل الوجوب عند حصول الدلوك.

مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن يكونا كلاهما اعتبارين قانونيين؛ فإنّ الاعتبار القانوني للوجوب لا يتلائم مع الاعتبار القانوني للسبب؛ إذ معنى سببيته أنّه المنشئ للوجوب، ومعنى الاعتبار القانوني للوجوب أنّ المنشئ هو الجاعل للوجوب.

مضافاً إلى أنّ هذه التعبيرات ـ أي التعبير بالسببية وأنّي جعلته سبباً ـ في لسان الشارع المقدّس نادر جدّاً، ولعلّه لم يوجد مثل هذه التعابير في التكاليف، وقد ذكرنا سابقاً أنّ كثرة الإطلاق تجعله حكماً قانونياً، وندرة استعماله مما لا يجعله حكماً قانونياً.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الصحيح أن السببية والشرطية والمانعية والرافعية من الأُمور الانتزاعية. وهذا تمام الكلام في القسم الأول.

وأمّا القسم الثاني الذي ذكره صاحب الكفاية ـ وهو الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه ـ فالمشهور بينهم أنّه منتزع من الأمر بالشيء، فإنّه لو أمر بشيء مقيداً بوجود بعض الأُمور كالطهور، أو مقيداً بعدم بعض الأُمور، كاستصحاب ما لا يؤكل لحمه، ينتزع منه الشرطية والمانعية، كما أنّه إذا أمر بشيء مركب ينتزع منه الجزئية.

توضيح ذلك: أنّه إذا تعلّق الأمر بماهية، فتارة تكون الماهية في جميع الحالات وعند عروض الأعراض والطوارئ ذات حدٍّ واحد، بمعنى دخالة ما هو دخيل في المأمور به دخالة مطلقة؛ ففي هذا السنخ من الموارد الأمر الوحداني يتعلّق بمجموع المتكثرات. وتارة تكون الماهية التي تعلّق الحكم بها مختلفة بحسب الحالات وعروض الأعراض، فقد يكون هذا العمل صحيحاً من شخص مع تسعة أجزاء ومن شخص آخر مع عشرة أجزاء ومن شخص آخر مع ثمانية أجزاء، بمعنى أنّ بعض الأجزاء أو الشروط ليس دخالتها دخالة مطلقة.

أمّا الشق الأول ـ الذي هو محط أنظار القوم في المقام ـ فهو ما إذا تعلّق الأمر بهذه الكثرات، فالأمر الوحداني يكسب الكثرة من المتكثرات، وبلحاظ الكثرة المكتسبة يقال بالنسبة إلى كلّ من المتكثرات إنّها جزء أو شرط أو مانع.

فالجزئية والشرطية غير مجعولة استقلالاً بل عرضاً؛ إذ الأُمور الانتزاعية موجودة بوجود منشأ انتزاعها بالعرض في قبال الموجود بالتبع الذي ذهب إليه بعض في وجوب المقدمة.

فإنّ الوجود بالتبع وجود غير الوجود الأول، إلّا أنّه تابع له، وأمّا الوجود بالعرض فهو عين وجود منشأ الانتزاع.

ولا يفرق في هذا القسم بين الأمور الاعتبارية والتكوينية، وهو من القوانين التي يسري في الاعتباريات كما تسري في التكوينيات.

وأمّا الشق الثاني الذي لم يتعرض له القوم في هذا المقام، وهو الجزئية أو الشرطية غير المطلقة ـ يعني في حال دون حال ـ فالجزئية أو الشرطية أو المانعية في هذا القسم من أي شيء تنتزع؟ فإنّ العمل إذا كان مركباً من الأركان وغير الأركان، فجزئية الأركان من الشق الأول، وأمّا جزئية غير الأركان فلا يعقل انتزاعها من الأمر الوحداني؛ إذ لو كان الأمر أمراً وحدانياً لا يعقل أن يكون متعلّقه تارة ذا أجزاء عشرة وأُخرى تسعة، فمنشأ انتزاعها أمر آخر غير الأمر بأصل المركب، مثل الأمر بالأركان بشرط لا عن العصيان بالسنن، وكان هناك أوامر متوجهة إلى السنن، ومرجع هذا إلى جعل المانعية لباً؛ إذ الشارع أمر بالأركان مشروطاً بشرط واحد، وهو أن لا يكون الإخلال بالسنن عن عصيان، فإن أخلّ بالأوامر السننية عن عصيان فقد تحقق المانع، ومن هذا تنتزع الجزئية.

ومثل وجود أوامر متعددة إلى السنن وجود أمر متوجه إلى الأركان، وهو لا بشرط عن إتيان السنن وعدم إتيانها، إلّا أنّه في مرحلة الحكم الجزائي يحكم الشارع بأنّ من لم يأت بالأركان أو أخلّ بواجب من الواجبات يجب عليه الإعادة في الوقت وإلّا يعاقب بعقاب كذا، وهذا ينتج أيضاً نتيجة الجزئية.

والغرض أن انتزاع الجزئية في الشق الأول واضح وفي الثاني نحتاج فيه إلى أمر آخر مضافاً إلى الأمر بالأركان.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية أُمور انتزاعية ومجعولة بالعرض لا مستقلاً.

إلّا أنّا قد ذكرنا أنّ الجزئية وأخواتها قد تنتزع من التكليف الواحد، وقد تنتزع من التكليف والمتمم.

وذهب صاحب تهذيب الأُصول(١) في قبال هذا القول إلى أنّ الجزئية وغيرها قابلة للجعل الاستقلالي، فللشارع أن يقول: إنّي جعلت الأمر الكذائي جزءاً أو شرطاً أو مانعاً.

وذكر أنّ أساس كلام المحققين إسراء أحكام التكوينيات إلى الاعتباريات، والجزئية والشرطية والمانعية في التكوينيات من الأُمور المنتزعة من المركب وموجودة بوجود المركب بالعرض، وهذا لا يمكن إسراؤه إلى الأُمور الاعتبارية وأنّها غير قابلة للجعل استقلالاً؛ إذ لا مانع في مثل الصلاة ـ التي هي من الأُمور الاعتبارية ـ من جعل شيء جزءاً للصلاة أو شرطاً أو مانعاً مستقلاً.

ومن المعلوم أنّ جعل شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً لأمر اعتباري تابع للمصالح والمفاسد بخلاف التكوينيات، فإنّها غير تابعة للمصالح والمفاسد، فقياس الاعتباريات بالتكوينيات قياس مع الفارق، وإلّا لزم إمّا لغوية مثل هذه الخطابات: (إنّي جعلت السورة مثلاً جزءاً للصلاة) وأمثاله، ولا يجب اتباعها، وهذا واضح الفساد، ولا يتفوه به أحد.

وإمّا النسخ وأنّ الحكم الأول قد نسخ وجعل مكانه حكماً آخر، فهذا أيضاً واضح الفساد؛ إذ إضافة شيء خاص إلى المأمور به أو حذف شيء عن المأمور به لا يوجب صدق نسخ الحكم الأول.

والجواب عن ذلك: أنّه ليس منشأ ذهاب المحققين إلى أنّها من الأُمور الانتزاعية اسراء أحكام التكوينيات إلى الاعتباريات كما توهم، بل منشأ ذلك أنّ الأمر الاعتباري له ضابط.

---

(١) الاستصحاب: ٦٨.

وقوله: (جعلت هذا جزءاً أو شرطاً أو مانعاً)، هو أمر ممكن، إلّا أنّه ليس هذا من الاعتبارات القانونية، بل اعتبار أدبي وكناية عن جعل الأمر الأول بحيث يشمل هذا الجزء، فمنشأ كلمات القوم تمييز حقيقة الأُمور الاعتبارية عن غيرها.

توضيح ذلك: أنّ الاعتبار الأدبي عبارة عن الكناية والاستعارة، والاعتبار القانوني في قبال الأمور الانتزاعية، وقد ذكرنا سابقاً أنّ المفردات القانونية ظواهر اجتماعية، بمعنى أنّه نتيجة لتطور الحضارة البشرية تتوّلد مفاهيم من مفاهيم أُخر، ولا يمكن جعل المفاهيم التي تتولد من مفاهيم أُخر إلّا بعد طي مراحله، فمن باب المثال إذا فرضنا مجتمعاً ليس عندهم نقود أو ما يشبه النقود فلا يمكن فرض البائع والمشتري، ونتيجة للحضارة البشرية احتاجوا إلى ما يكون وسيطاً لمبادلة الأمتعة ويكون مقياساً للمالية، فحصل مفهوم البيع في قبال مبادلة عروض بعروض.

فبعد تولّد الوسيط يمكن قول: بعتك هذا الكتاب، مثلاً.

والمقصود أنّ المفاهيم القانونية ليست من قبيل الأسماء للمسميات حتى يمكن جعلها ارتجالاً، فإنّ المسمّيات تكوينية في ذهن البشر، فتوضع ألفاظ سمة لها بنحو قد أوضحناه في مبحث الوضع والتبادر.

وأمّا المفاهيم القانونية فهي اختراع المفهوم، واختراع المفهوم له سير خاص وشواهد خاصة، وإنكار جعلها استقلالاً منشؤه أنّ هذا ليس من سنخ سائر المفردات القانونية كالزوجية والملكية والرقية والحرية وأمثالها، ولم يصل في لسان الشارع والمتشرعة إلى حدّ الاعتبار القانوني بحيث يكون موضوعاً لأحكام أو منشأ لأفراد كالمتعاقدين مثلاً.

وقوله: (جعلت هذا جزءاً أو شرطاً) ليس إلّا اعتباراً أدبياً، ومرجعه إلى أنّ الصلاة من الآن لا بدّ وأن يؤتى بها مع هذا الجزء.

وقد ذكر صاحب تهذيب الأُصول في ضمن كلامه أنّه لا يمكن الحكم بالنسخ بعد تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة.

ونقول: إنّ جعل الجزئية تارة يكون في جميع الحالات وتارة في بعض الحالات.

فإن كان في جميع الحالات فالحكم الأول ينعدم؛ إذ الحكم الأول كان لا بشرط والآن بشرط شيء، ومن الواضح أنّ وجوب ماهية بشرط شيء غير وجوب ماهية لا بشرط أو بشرط لا، إلّا أنّ هنا لا يطلق النسخ؛ إذ النسخ مفهوم عرفي ومرجعه إلى إنهاء أمد الحكم، ولا يطلق النسخ في موارد يكون الاختلاف في متعلّق الحكم جزئياً بحيث يكون في نظر العرف واحداً، والإطلاق وعدم الإطلاق ليس بمهم، ولا يترتب عليه أثر.

وأمّا جعل الجزئية في بعض الحالات دون بعض فلا معنى للنسخ فيه؛ إذ السنن التي جعلها النبي ﷺ لا تكون ناسخةً للحكم الإلهي، بل متممة ومكملة له.

مضافاً إلى أنّا قد ذكرنا أنّ السنن لا تنتزع منها الجزئية، بل تنتزع الجزئية من السنن ومتمم الجعل، وسيأتي إن شاء الله أنّ إطلاق الجزئية قد يكون إطلاقاً أدبياً.

بقي شيء من المناسب التعرض له وهو:

أنّا قد ذكرنا في المسائل السابقة كثيراً أنّ الصلاة من الماهيات الاعتبارية وقد طبقت بمتمم الجعل التطبيقي على أنواع الصلاة، ويشهد عليه صحيحة زرارة: «فرض الله الصلاة وسنّ رسول الله ﷺ عشرة أوجه»[1] إلى آخره.

وقد ذكرنا في مبحث الصحيح والأعم أنّ متمم الجعل التطبيقي يمكن فرضه على نحوين:

الأول: أن تكون الماهية الاعتبارية مأخوذةً على نحو المرآتية بالنسبة إلى الأجزاء والتقيد بالشرائط وعدم المانع، فإن كانت مأخوذة على نحو المرآتية فقد ذكرنا هناك أن مرآتية الماهية الاعتبارية للأمور المتكثرة التكوينية أمر معقول؛ إذ مرآتية ماهية لماهية أُخرى في نفسها غير معقولة، فلا بدّ من وجود أمر آخر حتى يمكن أن تكون ماهيته

---

(١) الكافي ٣: ٢٧٢.

مرآة لماهية أُخرى، ومرآتية الماهية الاعتبارية للأمور المتكثرة التكوينية في الصلاة من قبيل مرآتية الأمر الانتزاعي، مثل (الأحد) لمنشأ انتزاعه.

وعليه فالأجزاء والشرائط ـ التي تكون منطبقة عليه ـ لهذه الماهية الاعتبارية تكون بنفسها مأموراً بها؛ فإنه إذا قال: (تجب الصلاة) فيقال: أيّها المسافر صلاتك ركعتان، وأيّها الحاضر صلاتك أربع ركعات.

والمقصود أنّه إذا لوحظت مرآة، فحكمه حكم ما إذا توجه الأمر إلى ذات الأمور المتكثرة.

الثاني: أن تكون الماهية الاعتبارية مأخوذةً على نحو الموضوعية، يعني أنّ المأمور به واقعاً هو الصلاة، إلّا أنّه تختلف الصلاة باختلاف المكلّفين، فهذا ينطبق على المتكثرات، لكنّ الأجزاء والشرائط وعدم الموانع دخيلة في انطباق الماهية الاعتبارية على المنطبقة عليها، لا أن تكون جزءاً للمأمور به أو شرطاً أو مانعاً؛ إذ على هذا يكون المأمور به هو الماهية البسيطة، فعليه إطلاق الجزء والشرط والمانع عليها إنّما هو مع الواسطة في العروض.

وعلى هذا الاحتمال لا يبقى مجال للقول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ولا بدّ من إجراء الاشتغال؛ إذ يكون من قبيل المحصِّل والمحصَّل.

وبما ذكرنا ينتهي الكلام في جميع الأقسام المذكورة في كلام المحقق الخراساني.

بقي الكلام في أمرين:

الأمر الأول: في الطهارة والنجاسة حيث ذكر الشيخ أنّها من الأُمور التكوينية، وقد وقع هذا مورد الاعتراض.

الأمر الثاني: في فذلكة البحث.

أما الأمر الأول:

فقد اختلفوا في أنّ الطهارة والنجاسة هل إنّها من الأحكام الوضعية أو لا؟

والكلام تارة يكون في الطهارة الواقعية، وأخرى فيما يعبرون عنه بالطهارة الظاهرية.

أمّا في الطهارة الواقعية التي هي محلّ كلام الجميع فقد احتمل فيها أن تكون من الأُمور التكوينية الواقعية، وكذلك النجاسة، وهو المسلك الأول.

كما احتمل فيهما أن تكونا من الأحكام ومن الاعتبارات القانونية، وهو المسلك الثاني.

واحتمل فيهما أيضاً أنّ بعض أقسامهما من الأُمور الواقعية التكوينية وبعض أقسامهما من الأُمور الاعتبارية الأدبية، كما يستفاد ذلك من كلمات المحقق العراقي، وهو المسلك الثالث.

أمّا المختار، فإنّهما من الأحكام القانونية، بل الماهيات الاعتبارية الذي هو المسلك الثاني.

ومنشأ هذا القول أنّ النجاسة لها أفراد تكون قذرةً عند العقلاء جميعاً كالميتة والقاذورات، وحكمها عندهم لزوم الاجتناب عنها أو حسن الاجتناب عنها، ولها أفراد تكون طاهرةً عندهم.

والقذارة والطهارة بهذا المعنى من الأُمور التكوينية بلا إشكال، إلّا أنّه تحولت الطهارة والقذارة من هذا المعنى التكويني إلى ماهية اعتبارية قانونية تختلف مصاديقها بحسب الملل والنحل.

فمثلاً في الشريعة الإسلامية المقدّسة انطبق عنوان القذر على الكفار أو على الخمر أو على الكلب، والحال أنّ هذه الأمور ليست من الأشياء التي يستقذرها الجميع، فإطلاق الشارع عنوان النجس عليها بعين إطلاقه على القذارات الواقعية يستظهر منه أنّ النجاسة كالميتة لها معنى أصلي، ثمّ تحولت عن هذا المعنى الأصلي إلى ماهية اعتبارية بالتوضيح الذي تقدّم قريباً من أنّه يتولّد من الماهيات الأصلية ماهيات اعتبارية، والماهيات الاعتبارية متمحضة في الجانب التأثيري، أي الأثر الإحساسي الذي كان

مترتباً على الماهية التكوينية من لزوم الاجتناب أو حسنه وعدم استصحابها وأمثال ذلك.

وبعد أن تحققت هذه الماهية الاعتبارية اطلقت بمعناها الوسيع على ما هو مصداق للقذر تكويناً وعلى غيره على حدٍ سواء؛ ولذا لا يفرّق الفقهاء عند تعداد النجاسات بين ما هو قذر واقعاً، وما هو قذر شرعاً، إلّا أنّه طاهر عند العقلاء.

وقد لا يطلق على بعض القذارات العرفية عنوان النجس في مذهبنا، كالقيح أو الماء المتغير بالميتة التي ليس لها دم سائل، فمن إطلاق الشارع (النجس) على بعض أفراد القذر العرفي وما ليس قذراً عرفاً وعدم إطلاقه على بعض أفراد القذر العرفي نفهم أنّ النجس له مفهوم قانوني؛ إذ بين القذر الشرعي والقذر العرفي عموم من وجه.

وبالطبع يكون بين الطاهر فيهما عموم من وجه.

وبملاحظة ما ذكرنا يمكن القول بأنّ كلاً من الطهارة والنجاسة مفهوم قانوني يختلف في التطبيق بحسب الملل والنحل.

وأمّا الطهارة فهي عبارة عن النظافة في قبال القذر، فإن كان للنجاسة مفهومان تكويني وقانوني فالطهارة تكون كذلك، وهل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة أو تقابل التضاد؟

وهذا ممّا وقع الاختلاف فيه في الفلسفة في كثير من الأُمور، كتقابل العلم والجهل والحركة والسكون والقدرة والعجز والإطلاق والتقييد، ولم يذكروا ضابطاً للوجودية والعدمية، إلّا أنّ الطهارة في العرف أمر وجودي، فكأنّهم يرون للنظيف نورانية حسية في الطهارة الخبثية، ومعنوية في الطهارة المعنوية.

ومن المناسب التذكير بأنّ انقسام الطهارة إلى الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث ليس من مختصات الإسلام، فإنّ غسل الجنابة كان عند العرب قبل الإسلام بخلاف المجوس على ما في بعض الروايات(١).

وأما المسلك الأول وهو: ما سلكه الشيخ من أنها من الأُمور التكوينية، إلّا أنّه في موارد الاختلاف بين الشارع والعرف نحن نخطئ العرف، بمعنى أنّه مستور على العرف قذارة بعض الأشياء وكشف عنها الشارع كما كشف الشارع عمّا تخيل العرف أنّه قذر بأنّه ليس بقذر.

ولعلّ وجه هذا المسلك أنّ القذارة مستعملة في لسان الشارع بمعنى واحد، فهي مستعملة إمّا في القذارة التكوينية أو الاعتبارية، فإن كانت مستعملة في القذارة التكوينية، فهذا هو مسلك الشيخ، وإن كانت مستعملة في القذارة الاعتبارية فيلزم أن يكون الاعتبار على وفق التكوين في الموارد التي تكون مصداقاً للقذر التكويني.

ومن الواضح أنّه يجب في الاعتبار أن يكون على خلاف التكوين، فلا يمكن القول في إطلاق الأسد على الحيوان المفترس بأنّه إطلاق اعتباري؛ إذ الاعتبار إعطاء حدّ شيء لشيء آخر.

وما سلكه الشيخ محل نظر من جهتين:

الجهة الأولى: أنّه لا ريب في أنّ النجاسات ـ عددها ومطهرها وشرائط التطهير وخصوصيات المطهر ـ مختلفة بحسب الملل والنحل، ولو كانت من الأُمور التكوينية لم تكن قابلة للنسخ.

نعم، لو كانت من الأحكام كانت قابلة للنسخ والتطور بما هو أدقّ وأحسن.

الجهة الثانية: أنّه كما ذكر بعض الأكابر أنّ الالتزام بحصول تغيير في ولد الكافر ـ لا سيما إذا كان بعيداً عن الكافر ـ بعد إسلام الأب أمرٌ مشكل.

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٧٧ أبواب الجنابة، باب ١، ح ١٤.

المسلك الثالث: في الطهارة والنجاسة وهو أنّ بعض أقسامها من الأُمور التكوينية وبعض أقسامها من الأُمور الاعتبارية الأدبية، وحكم الشارع بأنّ الخمر أوالكافر نجس معناه أنّه محكوم بالنجاسة وأنا اعتبره نجساً من قبيل إطلاق الأسد على الرجل الشجاع.

وهذا ظاهر كلمات المحقق العراقي، والالتزام به خلاف لسان الروايات والفقهاء؛ إذ النجس مستعمل في لسان الروايات والفقهاء في معنى واحد.

وأمّا ما ذكرناه في وجه كلام الشيخ فلا وجه له؛ إذ يمكن اعتبار ما هو قذر تكويناً قذراً قانونياً؛ إذ قد لا يعتبر القانون ما هو قذر تكويناً قذراً قانونياً، فالاعتبار القانوني يمكن أن يكون على وفق القذر التكويني.

وأمّا الطهارة الظاهرية، فقد ذهب بعض الأكابر إلى أنّ هذه الطهارة أيضاً من الأحكام الوضعية.

والظاهر أنّ هذه الطهارة ليست من الأحكام، بل هي طهارة تنزيلية، وما ذكر في مباني الاستنباط[1] في ردّ هذا القول ـ من أنّه لو كانت الطهارة طهارة تنزيلية فلو غسلنا شيئاً بماء مشكوك الطهارة ومحكوم بالطهارة تنزيلاً، ثمّ انكشف نجاسته، لم يكن الشيء المغسول نجساً، والحال أنّه لا يمكن الالتزام به، وهذا دليل على أنّه لا تنزيل في المقام ـ غير صحيح؛ إذ يقال في الجواب ـ كما تقدّم مراراً ـ إنّ التنزيل لا يوجب رفع الآثار التي توجب زوال الماهية؛ إذ لازم النجاسة الواقعية تنجيس ملاقيها وعدم مطهريتها للغير.

فالحقّ أنّ الطهارة الظاهرية طهارة أدبية، بمعنى اعتباره طاهراً.

هذا تمام الكلام في الطهارة والنجاسة.

---

(١) قال في المباني: بداهة أنه لا معنى للتنزيل إلا الحكم بترتب آثار الواقع على المشكوك فيه بأن يحكم بطهارة الثوب مثلاً أو صحة الوضوء فيما إذا غسل أو توضأ بماء حكم بطهارته ظاهراً وإن انكشفت نجاسته بعد ذلك، وهذا مما لا يمكن الالتزام به كما لا يخفى. [مباني الاستنباط ٤ : ٨٧]

وأما الأمر الثاني: فهو في فذلكة البحث

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام:

قسم يستحق أن يطلق عليه الحكم الوضعي، وهذا عبارة عن الأُمور المستقلّة في الجعل من قبيل الملكية والزوجية والنجاسة والطهارة وأمثال ذلك مما يكون من الموضوعات التمهيدية لأحكام أُخر.

وهذه الأمور من الأُمور المنتزعة بالمعنى المتقدم، يعني تندرج فيها أحكام تكليفية في الجملة.

وقسم آخر من الأمور المنتزعة من الاعتبار القانوني من قبيل الجزئية والشرطية والمانعية والسببية لنفس الحكم، فإنّ السببية والشرطية تنتزع من تقيد الحكم، سواء كان تكليفياً أم وضعياً بوجوده أو بعدمه، ويعبّر عنه بالمانع.

وقسم آخر إطلاق الحكم الوضعي عليه يكون من الإطلاق والاستعمال الأدبي، وهذا من قبيل الطهارة التي يعبّر عنها بالطهارة الظاهرية، وكذلك الجزئية المنتزعة من وحدة الحكم الجزائي، وكذلك الشرطية المستفادة من الحكم الجزائي، كما إذا قال: لو صلّيت بدون هذا الجزء تعاقب بعقوبة ترك الصلاة، فإنّ هذا ليس جزءاً واقعاً ولا شرطاً، وإنّما تترتب العقوبة على تركه كما تترتب على ترك أصل الصلاة.

ثمَّ يقع الكلام في أنّ الاستصحاب يجري في أي قسم من هذه الأقسام؟

أمّا في القسم الأول فيجري الاستصحاب فيه بلا ريب؛ إذ إنّها أحكام مجعولة، ومع قطع النظر عنه يجري الاستصحاب أيضاً؛ لأنّها موضوعات لعدّة من التكاليف، أو شرط متعلّق التكليف، فإنّ نجاسة البدن والثوب ـ مثلاً ـ مانع، أو طهارة البدن والثوب شرط صحة الصلاة؛ فإنّ كلّ شيء يكون موضوعاً للأحكام التكليفية وإن كان تكوينياً يكون مجرى للاستصحاب. وكذلك إن كان الشيء مانعاً لمتعلّق التكليف، وإن كان من الأُمور التكوينية.

وأمّا القسم الثاني وهو الأُمور الانتزاعية، فلا مقتضى لكونها مجرى للأصل، مضافاً إلى أنّه إن تحقق الأمر الانتزاعي فمنشؤه متحقق بطريق أولى، فيجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع، وهذا مغن عن إجراء الأصل أو الاستصحاب في الأمر الانتزاعي.

وأمّا القسم الثالث، فالاستصحاب غير جارٍ فيه؛ لأنّ الاستصحاب لا يجري في التعبيرات، بل يجري في الواقعيات التي يشكّ في بقائها.

هذا تمام الكلام في البحث عن الأحكام الوضعية.

فصل

في تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل

في بحث الأصل المثبت

وإنّما نقدّم هذا البحث ـ مع أنّه قد ذكره القوم متأخراً ـ لأجل أمرين:

أحدهما: أنّ عدم حجّية الأصل المثبت من الأُصول الموضوعة والمفروضة في كثير من التنبيهات التي ذكرها القوم متقدّماً على هذا التنبيه، فمن الأنسب ذكره متقدّماً على سائر التنبيهات.

ثانيهما: أنّ السرّ في عدم حجّية الأصل المثبت مرتبط بالمباحث التي تعرضنا لها أخيراً مفصلاً من الاعتبارات الأدبية والقانونية وأحكامها، وذكر هذا التنبيه متأخراً يوجب لزوم تكرار المباحث المتقدّمة، فلذا قدّمنا هذا التنبيه خلافاً لما هو المتعارف.

فنقول: لا إشكال في ترتب الآثار الثابتة للمستصحب بلا واسطة، وإنّما الكلام في ترتّب الآثار الشرعية مع الواسطة، كما إذا استصحب بقاء زيد، ولازم بقائه إلى الآن نبات لحيته، أو استصحاب عدم الحاجب في مواضع الوضوء، ولازم ذلك وصول الماء إلى البشرة، وهكذا.

ولا بدّ من التذكير بأنّ الواسطة قد تكون خفية وقد تكون جلية، فإنّه قد يدرك العقل أنّ الأثر ليس أثراً للمستصحب بلا واسطة، وإدراكه له لا يحتاج إلى تأمّل وتعمّق، فهذا من الواسطة الجلية. وقد يحتاج إلى تأمل وتعمق فهذا من الواسطة الخفية.

وإنّما قسّمنا الواسطة إلى قسمين لأنّ الشيخ وصاحب الكفاية وبعضاً آخر ذهبوا إلى ترتب الآثار مع الواسطة فيما إذا كانت الواسطة خفية.

والمشهور بين المتأخرين، بل المتسالم عليه بينهم عدم حجية الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة جلية.

والمتراءى من كلمات المتقدّمين حجيّة الأصل المثبت، وكذا بعض أساتذتنا من الذين أدركناهم في خراسان ذهب إلى أنّ مثبتات الاستصحاب حجة.

إلّا أنّ الحق ما ذهب إليه المتأخرون، وهو أنّ دليل الاستصحاب لا يشمل الآثار المترتبة مع الواسطة الجلية للمستصحب.

ونحن نذكر تقريباً يكون في الحقيقة رجوعاً إلى أصل مبحث الاستصحاب، ثمَّ نذكر التقريبات التي يمكن أن يقرب بها حجّية الأصل المثبت.

فنقول: إنّ العمدة في حجّية الاستصحاب مسلكان:

أحدهما: بناء العقلاء.

ثانيهما: الأخبار.

فإن قلنا بأنّ أساس الاستصحاب هو بناء العقلاء ـ بناءً على ما أوضحناه هناك و هو حكم العقلاء ببقاء ما هو يقيني الحدوث ومشكوك البقاء، ويذعنون به ـ فإنّ حكمهم وإذعانهم بالبقاء مبتن على أمرين:

أحدهما: الأمر النفسي، وهو الذي عبّرنا عنه بالرؤية الإحساسية، وذكرنا بأنّ الإنسان بحسب فطرته وغريزته يرى الشيء على ما رآه، يعني يتأثر منه في البقاء بنوع تأثره منه في الحدوث، فإذا رأى شيئاً ذا صفة خاصة ثمَّ شك في زوال تلك الصفة يحكم ببقائها، وذلك من أجل تأثره منه حين رآه.

وليس هذا من باب القطع بأنّ هذا على ما كان؛ إذ التغير والتبدل كثير، كما أنّه ليس من باب الظنّ ببقاء تلك الصفة، بل حكمه بالبقاء من جهة الرؤية الإحساسية.

ثانيهما: أنّ المصلحة الاجتماعية والفردية متوقفة على هذه الرؤية، فإنّ نظام أمور المجتمع والفرد متوقف على هذه الرؤية، فإنّ الإنسان لو توقف في كل شيء كان على حالة ويشك في أنّه هل هو باق على تلك الحالة أو لا؟ وانتظر تأييد البقاء بالشواهد والأمارات والقرائن التي توجب الاطمئنان الإدراكي لتوقّفت أُموره أو لم يكن لها سرعة السير الطبيعي.

فالحدود التي يقتضيها هذا المسلك أنّ الشيء بما هو ذو آثار تؤثر في الإحساسات مباشرة فيتأثر الشخص بتلك الآثار، كما إذا رأى الإنسان من هو متبحر في العلم في الرؤية الأولى ثمّ رآه بعد مدّة يتعامل معه معاملة العالم المتبحر ويرتب آثار كونه عالماً متبحراً، ولا يعتني باحتمال تبدّل حالته وإن كان هذا الاحتمال احتمالاً معتداً به.

فهذا الحكم الذي يعتمد على الرؤية الإحساسية ليس من قبيل الإذعان العلمي أو الظني، حتى تكون له خاصية منطقية، فلزوم ترتيب الأثر إنّما هو بحدود التأثر الإحساسي.

وخلاصة الكلام: أنّ هذه الرؤية الإحساسية والتأثر الإحساسي ليس من قبيل الواقع المعلوم حتى ينكشف به مجهول بسبب التلازم أو التعاند أو الاندراج وأمثال ذلك، وذلك لأنّ هذا كشف إحساسي لا إدراكي. وإن كان هذا الكشف كشفاً إدراكياً لكان من المستحيل العلم به دون العلم بلازمه مع العلم بالتلازم، سواء أكان اللازم لازم وجوده أم عدمه الذي يعبّر عنه بالتعاند.

و إذا كان الكشف كشفاً إحساسياً فلا يمكن ترتيب آثار لوازمه التكوينية؛ إذ ليس له كشف إحساسي ولا إدراكي؛ إذ المفروض أنّه ليس كاشفاً عن اللازم كشفاً إدراكياً، وليس كاشفاً عن اللازم كشفاً إحساسياً؛ إذ هو فاقد لجهة تكون منشئاً لجهة إحساسية؛ لأنّه لم ندرك حدوثه حتى يكون منشئاً لكشف إحساسي بالنسبة إليه، هذا كلّه بناءً على حجّية الاستصحاب من باب بناء العقلاء.

وأمّا بناء على حجيته من باب الأخبار:

فإمّا أن تكون الأخبار إرشادية فالكلام نفس الكلام، وإمّا أن تكون الأخبار تأسيسية، فالأدلة أيضاً لا تشمل الآثار مع الواسطة؛ إذ في مثل «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» هناك مسلكان:

المسلك الأول: ما استظهرناه وهو أنّ الشارع المقدّس اعتبر اليقين بالحدوث كاشفاً بالنسبة إلى البقاء، وهذا ما نعبّر عنه بتوسعة الكشف بقاءً.

المسلك الثاني: ما سلكه الشيخ، وهو الحكم ببقاء المستصحب شرعاً.

وعلى كلا المسلكين فالأدلة لا تشمل اللوازم التكوينية.

أمّا بناء على المسلك الأول؛ فلأنّ اعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى بقائه ليس لازم ذلك اعتبار لازم البقاء مكشوفاً أيضاً؛ لأنّه لا يحكم على الاعتباريات بقانون التلازم، بمعنى أنّ التلازم الذي يكون في التكوينيات ينعكس في الإدراكيات العلمية، ولذا نستكشف من وجود الملزوم وجود اللازم وبالعكس. وأمّا في الاعتباريات فليس الأمر كذلك، فيمكن اعتبار الملزوم بدون اعتبار اللازم وبالعكس؛ وذلك لأنّ الاعتباريات أساسها على التفكيك بين الملزوم واللازم، والسرّ فيه أنّ الاعتبار الأدبي إعطاء حدّ شيء لشيء آخر.

فمن باب المثال إذا قلنا للرجل الشجاع: (هذا أسد) فليس معناه أنّه ذو قوائم أربع أو سبُعاً، بل الاعتباريات تدور مدار القصد وأنّه ماذا قصدنا بهذا الاعتبار.

وبعبارة أُخرى: الاعتبارات الأدبية لا ينعكس فيها التلازم والتعاند والاندراج وأمثال ذلك.

ومن هذا القبيل اعتبار زوجات النبي ﷺ أُمهات المؤمنين، فليس معنى ذلك أن يكون قد اعتبر إخوانها أخوال المؤمنين.

وفي المقام اعتباره عالماً ببقاء الشيء لا يقتضي اعتباره عالماً بوجود ما يلازم البقاء.

وأمّا بناءً على المسلك الثاني فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى حكم الشارع ببقاء المتيقن، وأمّا لازم البقاء فهو يحتاج إلى حكم آخر، ولا تلازم بين الأحكام، فإنّ التلازم يحتاج إلى جعل مستقل.

فظهر مما ذكرنا أنّ الأصل المثبت ليس بحجة.

ومن هنا يظهر ما في التقريبات التي ذكروها أو يمكن أن يذكروها لحجّية الأصل المثبت، إلّا أنّه مع ذلك لا بدّ من ذكر التقريبات، سواء ما ذكرها القوم، أم ما لم يذكروه.

تقريبات حجية الأصل المثبت

التقريب الأول: أنّه كما في الأُمور التكوينية وفي مرحلة العلم تنعكس الارتباطات كذلك تنعكس الارتباطات في مرحلة الاعتبار، ولا سيما في باب الاستصحاب بناء على كون حجّيته من باب بناء العقلاء؛ إذ العقلاء لا يفككون بين اللازم والملزوم.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء يستنكرون التفكيك بين اللازم والملزوم، والمفروض أنّ حجّية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وهكذا الأمر في الاعتبارات الأدبية، فإنّهم إذا عبّروا عن رجل بأسد يعبّرون عن ولده بالشبل ويعبّرون عن بيته بالعرين وأمثال ذلك، ومرجع ذلك إلى أنّهم لا يفككون بين اللازم والملزوم حتى في الاعتبارات الأدبية.

ويمكن الجواب عنه بأنّه أمّا في الاعتبارات الأدبية فهي تدور مدار حسن تأدية المعنى، وإنّما يعبّرون بالشبل والعرين وأمثال ذلك للتأكيد على أسديته.

وأمّا استنكارهم للتفكيك فهذا أمرٌ لا نسلّم له، فإنّه لو اتضح لهم أنّ هذا الاعتبار اعتبار أدبي لزال استنكارهم وتعجبهم.

التقريب الثاني: هو أنه لاريب بأن المتلازمين ـ بعد الاعتراف بالتلازم بينهما وهكذا اللازم بالنسبة إلى الملزوم بعد الاعتراف بأنّه لازم ذاك ـ لا يمكن تغايرهما في جهة الصفات النفسية الإدراكية، بمعنى أن يكون قاطعاً بوجود الملزوم دون اللازم، فعلى هذا وعلى ما ذكر سابقاً من أنّ الشواهد العقلائية تدلّ على أنّ للعقلاء في موارد الاستصحاب إطمئناناً بالبقاء، فإذا ضمّ هذان الأمرين أحدهما إلى الآخر فمرجعه إلى الاطمئنان باللازم أيضاً.

والجواب عن ذلك: أنّ الاطمئنان كما ذكرنا مراراً يستعمل في معنيين:

أحدهما: الاطمئنان الإدراكي، وهذا يحصل من تجمع الاحتمالات في محور واحد. وفي قبال الاطمئنان الإدراكي العلم ـ الذي ليس فيه احتمال الخلاف ـ والظن ـ الذي يكون احتمال الخلاف فيه كثيراً ومعتدّاً به ـ والشك والوهم.

وما ذكر من أنّ اللازم لا ينفك عن الصفة النفسانية التي ثبتت لملزومه بعد الإذعان باللزوم إنّما هو صحيح في الاطمئنان الإدراكي والعلم والظن والشك والوهم.

ثانيهما: الاطمئنان الإحساسي وهو عبارة عن سكون النفس بالنسبة إلى أمر، ومنشأ هذا الاطمئنان قد يكون جهاتاً إدراكية، وقد يكون أموراً أُخر، مثل الشجاعة وقوة القلب والتلقينات والدعايات.

وبين معنيي الاطمئنان عموم من وجه، فإنّه قد يعلم أو يطمئن بأمر إلّا أنّه ليس له سكون النفس.

فمثلاً: الإنسان يعلم بأنّ المبيت مع الميت لا يضره، ولكن نتيجة لسيطرة التخيلات يوجب له القلق النفسي ولا يمكن له ترتيب آثار ما يعلمه بالعلم الإدراكي.

وربّما يحصل له الاطمئنان الإحساسي بالنسبة إلى أمر وليس له الاطمئنان الإدراكي، كما في كثير من موارد الدعايات، فإنّه يحصل للإنسان الاطمئنان الإحساسي بحسنه، إلّا أنّه إذا فحص ورجع إلى نفسه فلا يجد اطمئناناً إدراكياً، بل إمّا ظان بحسنه أو شاك.

والاطمئنان الإحساسي ليس كالاطمئنان الإدراكي، فإنّه من الممكن حصول الاطمئنان الإحساسي بالنسبة إلى الملزوم دون اللازم، وما ذكر في الاستصحاب إنّما هو الاطمئنان الإحساسي، لا الإدراكي، فإنّ الإنسان يرى الأشياء بالعين التي رآها سابقاً ويتأثر من الرؤية الأُولى بالنسبة إليه.

التقريب الثالث: ـ ما هو مذكور في بعض الكلمات ـ وهو أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب لزوم ترتيب الأثر على بقاء الشيء، وبحكم قانون المساواة أثر الأثر أثر.

وهذا القانون وإن كان لا يجري في بعض الموارد وليس دائماً مساو المساوي مساوٍ؛ إذ كما ذكر في المنطق أنّ أبرز مصاديق هذا السنخ من القياس هو المساواة، مثل الألف

مساوٍ للباء، والباء مساوٍ للجيم، فالجيم مساوٍ للألف، ويجري في غيره كالمشابهة والمماثلة وأمثالها.

وعليه فنقول في المقام: وجوب إعطاء شيء للغير بسبب نبات لحية زيد أثر لنبات لحيته، ونبات اللحية أثر لبقاء زيد إلى زمن كذا، فوجوب إعطاء شيء للغير أثر لبقاء زيد إلى زمن كذا، من باب أنّ أثر الأثر أثر.

وقد اشترط في قياس المساواة أن تكون الكبرى صحيحة، ولا يمكن القول بأنّ الاثنين نصف الثمانية، بقانون أنّ الاثنين نصف الأربعة، والأربعة نصف الثمانية، ونصف نصف الشيء نصف الشيء.

وعليه فمرجع «لا تنقض اليقين بالشك» إلى (رتب الأثر) والأثر يصدق على أثر الأثر، فلا بدّ من ترتيب مطلق الآثار.

والفرق بين هذا التقريب والتقريبين المتقدمين أنّ في هذا التقريب إن كان ترتيب آثار نبات اللحية لازماً فبلحاظ أنّ هذا أثر لبقاء زيد، لا إثبات اللحية بنفسه.

وفي التقريبين المتقدمين مثبت ذي الواسطة مثبت للواسطة ومثبت لنبات اللحية، إمّا من باب الاطمئنان أو من باب أنّ اعتبار العلم بالملزوم اعتبار للعلم باللازم.

وقد أُجيب عن هذا التقريب بعدة وجوه:

الوجه الأول: أنّ أدلّة الاستصحاب منصرفة عن الآثار مع الواسطة.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأنّه لو كان هنا إطلاق لفظي لا بدّ من الرجوع إليه وأنّ الميزان للانصراف فيه هل هو موجود بالنسبة إلى بعض الأفراد أو لا؟ فإنّ الانصراف عن بعض الأفراد له ميزان خاص وهو شدّة الظهور في بعض الأفراد وخفائه في البعض بحيث يكون أظهر في البعض، وسيأتي إن شاء الله أنّه ليس في المقام إطلاق حتى يدّعى أنّه منصرف عن الآثار مع الواسطة.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا يشمل الآثار مع الواسطة من باب الأخذ بالقدر المتيقن.

وكلامه هنا مبني على ما ذكره في مباحث الألفاظ من أنّ من مقدمات الأخذ بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وهذا الجواب أيضاً محلّ تأمل؛ إذ ذكرنا في مباحث الألفاظ أنّ عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ليس من مقدّمات الأخذ بالإطلاق دائماً؛ فإنّ وجود القدر المتيقن لا يضرّ بالإطلاق في التعليم.

نعم، يمكن القول به في الفتيا.

وفيما نحن فيه عدول من الفتيا إلى التعليم في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وسيأتي ذلك إن شاء الله في الفرق بين الفتيا والتعليم في علل اختلاف الأحاديث في مبحث التعادل والتراجيح.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية أيضاً على ما في هامش حقائق الأصول، ويشبه ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) وهو أنّ هذه الكبرى وهي أنّ أثر الأثر أثر إنّما تصح في موارد يكون تسانخ في الترتب في جميع الوسائط، كما إذا كان الكل شرعياً أو تكوينياً. وأمّا لو كانت بعضها شرعية وبعضها تكوينية كما في المقام ـ إذ نبات اللحية من آثار البقاء تكويناً ولزوم الوفاء بالنذر من آثار نبات اللحية تشريعاً ـ فلا يصحّ القول بأنّ أثر الأثر أثر، أو الأخذ بالإطلاق.

وهذا الجواب لا يخلو عن إجمال؛ لأنّ الأثر إن كان المراد منه ما يتوقف وجوده عليه، ففي كليهما توقف الوجود موجود وإن لم يكن بينهما تسانخ.

اللهم إلّا أن يقال بوجود الفرق بين الآثار الشرعية والآثار التكوينية، ففي التكوينيات توقفه توقف العلّية والمعلولية، وفي الشرعيات ليس علية ومعلولية، وإطلاق السببية مجاز، والمراد الجدّي أنّ الحكم مقيد بثبوت هذا الموضوع.

والحقّ في المقام أن يقال: إنّه ليس في المقام جملة (رتب الأثر) حتى يبحث في أنّه هل يشمل جميع الآثار أو خصوص الآثار بلا واسطة، والعمدة في المقام الرجوع إلى الدليل، فدليل الاستصحاب إمّا بناء العقلاء أو الأخبار.

فإن كان الدليل بناء العقلاء فقد ذكرنا أنّ حكم العقلاء بالبقاء ليس له منشأ إدراكي، بل منشؤه الإحساس، ويرتبون عليه ما له ربط مباشر مع إحساساتهم، وأمّا الآثار مع الواسطة فلا يشملها بناء العقلاء.

والسرّ فيه أنّ المستصحب هو المكشوف بالكشف الإحساسي، وأمّا لازمه فهو غير مكشوف لا بالكشف الإدراكي ولا بالكشف الإحساسي، وهذا لازم موضوع لحكم، فكيف يمكن الحكم بثبوت الحكم مع أنّ موضوعه غير مكشوف.

وأمّا إذا كان الدليل هو الأخبار، فما هو موجود غالباً قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وقد ذكرنا أنّ هذا وأمثاله ـ بنحو الاستعارة بل الكناية ـ يدل على أنّ الشارع المقدّس قد قال بتوسعة في مرحلة الكشف بالنسبة إلى البقاء، فمن قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» نعرف أنّ دائرة اليقين لها توسعة بالنسبة إلى البقاء، وإلّا لو لم تكن لها توسعة فكيف ينهى عن النقض؟! ومن هنا نعرف أنّ الشارع اعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء، وهذه الجملة بدلالة الاقتضاء ـ وأنّه في مقام بيان الوظيفة العملية ـ تدلّ على ترتيب بعض الآثار، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن، ولعلّ هذا هو مراد صاحب الكفاية من الأخذ بالقدر المتيقن مع قطع النظر عمّا ذكره في مباحث الألفاظ، ومن المعلوم أنّ في موارد الاستعارة ودلالة الاقتضاء لا ينعقد إطلاق حتى يبحث في الانصراف وعدمه، وما هو ثابت بدلالة الاقتضاء أنّ الشارع المقدّس حينما اعتبر المتيقن بالحدوث متيقناً بالبقاء أنّه قد توسع في موضوع الحكم الجزائي، فإنّ في موضوع الحكم الجزائي من ترك عملاً عالماً بوجوبه يعاقب بكذا؛ فإنّ العلم أعم من العلم الوجداني والتعبدي، أو ضيّقَ في موضوع الحكم الترخيصي.

التقريب الرابع: أنّ الاستصحاب وإن عدّ من الأُصول إلّا أنّه من الأُصول المحرزة، وإنّما عدّ من الأصول لأنّه أُخذ في موضوعه الشك، ولم يؤخذ الشكّ في موضوع الأمارات، فالاستصحاب والأمارات متساويان في الإحراز، فهذا من سنخ

الأمارات، فكما أنّ الأمارات محرزة بالنسبة إلى الشاك في اللب والواقع وليست حجّة للعالم، كذلك الاستصحاب.

فكما يعتبرون من قامت عنده البينة عالماً فيقال: (وعرف أحكاماً)، وعرفان الأحكام ليس إلّا من الأمارات، كذلك الاستصحاب، فيقال: (فإنّك على يقين من وضوئك)، فإذا لم يكن بينهما فرق، فحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فلا بدّ من الالتزام بحجية مثبتات الاستصحاب كما تلتزمون بحجية مثبتات الأمارات أو إقامة البيّنة على الفرق بينهما.

وقد أُجيب عن هذا التقريب بوجوه متعدّدة لإبداء الفرق بين الأُصول والأمارات.

الوجه الأول: ما أجاب به صاحب الكفاية وتبعه بعض. قال: (فإنّ الطريق و الأمارة حيث إنّه كما يحكي عن المؤدّى ويشير إليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجّية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنّه لا بدّ من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبّد بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت، فلا دلالة على اعتبار المثبت منه كسائر الأُصول التعبدية)[1].

وتوضيحه: أنّ الوجه في حجّية مثبتات الأمارات ـ المشتملة على الحكاية في الغالب ـ هو أنّ ما يكون سبباً لحجّية المؤدّى ـ وهو عبارة عمّا يحكي اللفظ عنه ـ موجود بالنسبة إلى اللوازم؛ إذ الحكاية عن الشيء حكاية عن لوازمه، ومرجعها إلى الحكايات المتعددة. ففي الخبر لا بدّ وأن نصدق ما يحكيه العادل مثلاً، وإذا تعدّد ما

---

(١) كفاية الأصول: ٤١٦.

يحكيه من اللوازم فلا بدّ أن يصدق بها أيضاً؛ وذلك للدليل الدال على لزوم تصديق العادل.

وأمّا دليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فيختص بالملزوم دون لازمه.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ توسعة دائرة الحكاية وجعلها معياراً لحجّية مثبتات الأمارات بلا وجه؛ إذ الحكاية من الأُمور المتقوّمة بالقصد والالتفات، وكثيراً ما يكون المخبر غير ملتفت إلى لازم كلامه، أو أنّه منكر للملازمة، فكيف يعقل أن يكون المخبر مخبراً عن اللازم أيضاً؟!

فالحكاية إنّما تحكي عن المؤدّى فقط، غاية الأمر بنوع من أنواع الترابط بين المؤدّى وغيره يمكن أن يستكشف الغير، وهو اللازم، سواءٌ أكان من قبيل المدلول الالتزامي الذي هو من أقسام الدلالة اللفظية ـ وهذا في خصوص اللزوم البين بالمعنى الأخص ـ أم من قبيل اللوازم العقلية ـ وهذا في مورد اللزوم غير البين أو البين بالمعنى الأعم ـ والحكاية فيهما غير صادقة، ولا سيّما في اللوازم العقلية، مع أنّ الشخص يؤخذ بلوازم كلامه، فلا يمكن تعليل الحجّية بتعدّد الحكاية.

ويشهد لذلك أنّه من أنكر حكماً من الأحكام الواقعية، ولا يعلم أنّ مرجع إنكاره ولازمه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله لا يحكم بكفره.

ولأجل هذا الاعتراض قام بتوجيه مقالة المحقق الخراساني اثنان من تلامذته.

أحدهما: المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية(١) حيث قال: (إنّ الأمارة: تارة تقوم على الموضوعات، كالبينة على شيء، فاللازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان ـ من عمد و قصد ـ ملتفتاً إليه نوعاً [يعني: أنّ الالتفات النوعي كاف في هذه الصورة في عنوان صدق الحكاية]، و أخرى كالخبر عن الإمام عليه السلام، فان شأن المخبر ـ بما هو

---

(١) نهاية الدراية (ط.ج) ٥: ١٩٠، و(ط.ق) ٣: ٢٣٠.

مخبر ـ حكاية الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام بما له من المعنى الملتفت إليه ـ بجميع خصوصياته ـ للإمام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر ـ بلوازم الكلام المخبر عنه ـ لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للكلام الصادر عن الإمام عليه السلام، فإن كلها ملتفت إليها للمتكلم بها).

وما ذكره المحقق الأصفهاني لا يمكن الالتزام به.

أمّا الصورة الأولى: فإنّ ما يوجب كونه حكاية هو الالتفات الشخصي لا النوعي، مضافاً إلى أنّه لا يقول أحد بالفرق بين اللوازم التي يلتفت إليها نوعاً، وما لا يتلفت إليها نوعاً، مع أنّ جعله معياراً لصدق الحكاية وعدمه بلا وجه.

وأمّا الصورة الثانية: فإنّه صحيح أنّ الإمام ملتفت إلى جميع اللوازم، إلّا أنّ مجرّد الالتفات لا يوجب إخباره عن هذه اللوازم؛ إذ مجرّد الالتفات غير كاف لصدق الإخبار والحكاية، بل لا بدّ هنا من وجود مقدّمات انتقال المعنى إلى الغير وقصد تفهيم الفكرة الذي يعبّر عنه بالدلالة التفهيمة إذا كان الراوي ممن يفهم لوازم الكلام. وأمّا الراوي الذي هو غير ملتفت إلى لوازم الكلام فالأمر كذلك أيضاً، فلا تكون اللوازم التي يلتفت إليها نوعاً مخبراً عنها.

وثانيهما: المحقق العراقي على ما في نهاية الأفكار. وملخّصه وجهان:

أحدهما: أنّ المراد من الحكاية ليس الحكاية التصديقية حتى يحتاج إلى الالتفات، بل المراد الحكاية التصورية، ولغموضه لعلّ من الأفضل ذكر عبارته:

فقد قال: (وأما المنع عن تعدد الحكاية في الطرق والأمارات، بتوهم عدم حكايتها إلا عن خصوص المؤدى دون لوازمه وملزوماته وملازماته، بدعوى أنّ المخبر عن الشيء كالموت والحياة قد لا يلتفت إلى لوازمه كالنمو ونبات اللحية، فضلاً عما يستتبعه من اللوازم الشرعية، مع وضوح أنّ حكاية الخبر عن الشيء فرع التفات المخبر إليه، وبدونه يستحيل الحكاية، فمدفوع بأنّ الأمر كذلك في الحكاية التصديقية الموجبة

للاذعان بكون المؤدى مراداً للمتكلم لا مطلقاً حتى بالنسبة إلى الحكاية التصورية. واعتبار خصوصها حتى في لوازم المؤدى وملزوماته ممنوع جداً، بل نقول: إنّه بعد احراز الحكاية التصديقية بالنسبة إلى المؤدى والمدلول المطابقي يكفي في صحة الأخذ بلوازمه وملزوماته مجرد حكاية الخبر عنها ولو تصورية الملاءمة مع القطع بعدم التفات المخبر والمتكلم إليها)[1].

وفيه: أنّه ليست الحكاية تصديقية وتصورية، وإنّما الدلالة على قسمين: تصديقية وتصورية، والدلالة التصورية دلالة أُنسية من الكلام وهو خطور معنى آخر من الكلام، والدلالة التصديقية تكون دلالة تفهيمية، أي أنّ المتكلّم قاصد بهذا اللفظ إيجاد معنى آخر، والدلالة التصديقية الأُخرى هي أنّ هناك إرادة جدّية على وفقه.

وعلى فرض وجود حكاية تصورية، لا دليل على أنّ المعيار هو الحكاية التصورية.

ثانيهما: ما ذكر: (وعلى فرض تسليم اعتبار الدلالة التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى وملزوماته نقول إنّه يكفي في الحكاية المزبورة مجرد التفات المخبر والمتكلّم إلى لوازم المؤدى وملزوماته ولو بنحو الإجمال بأنّ لكلامه لازم وملزوم ولا يحتاج إلى الالتفات التفصيلي بالنسبة إليها)[2].

وهذا كما ترى غير قابل للتصديق به.

الوجه الثاني: ما أجاب به المحقق النائيني[3] وهو: أنّ الفرق بين الأمارات والاستصحاب إنّما هو في المجعول.

ففي الأمارات أساس الحجية مرجعه إلى تتميم الكشف الناقص، فإنّ لها كشفاً ناقصاً، والشارع باعتباره لها قد تمم هذا الكشف الناقص، فإذا كان لها كشف ـ ولو ناقصاً للمؤدى ـ كان لها كشف بهذا المقدار طبعاً بالنسبة إلى اللوازم، فلو اعتبر المولى

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٨٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: فوائد الأصول ٤: ٤٨٤.

هذا الكشف بالنسبة إلى المؤدى علماً فلازمُ ذلك اعتبار العلم بالنسبة إلى اللوازم أيضاً. فكما أنّ العلم بالملزوم تكويناً لا ينفك عن العلم باللازم مع الالتفات إلى الملازمة كذلك في عالم التشريع.

وأمّا الاستصحاب فمرجع الحجيّة فيه ليس تتميم الكشف واعتبار العلم، بل مرجعها الجري العملي على وفق المستصحب.

ويمكن الإشكال عليه:

أوّلاً: أنّ وعاء الاعتبار غير التكوين، ويمكن للشارع ولغيره اعتبار العلم بالنسبة إلى المؤدى دون اللازم، واعتبار الخبر علماً بالنسبة إلى الملزوم لا يقتضي اعتباره علماً بالنسبة إلى اللازم، والتلازم في التكوينيات غير جارٍ في الاعتباريات.

وثانياً: أنّ الفرق بين الأمارات والاستصحاب بالوجه المزبور غير صحيح؛ إذ يمكن القول في الاستصحاب أيضاً بأنّ الشارع اعتبره علماً، غايته بلحاظ العلم الطريقي الذي هو عبارة عن الجري العملي، فقد ورد فيه: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فمقتضاه أنّك متيقن بالنسبة إلى البقاء، ولذا يقال ـ كما التزم به المحقق النائيني نفسه ـ إنّ الاستصحاب أصل محرز، ففي كليهما يأتي حديث الإحراز، ومع كون الإحراز مشتركاً بينهما فإذا كان اعتبار الإحراز بالنسبة إلى الملزوم مقتضياً اعتبار الإحراز بالنسبة إلى لازمه، فيجري ذلك في الاستصحاب أيضاً.

إن قيل: إنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» اعتبار أدبي والمراد منه الجري العملي.

قلنا: إنّ في باب الأمارات أيضاً الأمر كذلك، فإنّ المراد من قوله: «لا يجوز لأحد من موالينا التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا» هو الجري العملي على وفقه.

الوجه الثالث: ما أجاب به السيد الخوئي (حفظه الله) ـ على مافي مباني الاستنباط ـ فإنه بعد أن ذكر أنّ الاستصحاب من الأمارات، لكنه لم يرتض ثبوت الحجية في لوازم كل أمارة، بل خصّ ذلك فيما إذا كانت الأمارة من مقولة اللفظ، قال: (نعم

الخبر والبيّنة وغير ذلك من الأمارات التي ترجع إلى مقولة اللفظ حجّة حتى بالإضافة إلى اللوازم فيما إذا ثبت المدلول المطابقي، ولو كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة، بل ولو كان منكراً لها، كما إذا أخبر ذو اليد بملاقاة الماء القليل يد شخص أو قامت البيّنة على ذلك، فإنّه يحكم بنجاسته على تقدير العلم بكفر ذلك الشخص وإن كان المخبر منكراً لكفره أو غير ملتفت إليه، لكن ذلك ليس من جهة أدلّة حجّية قول ذي اليد أو البيّنة، لعدم شمولها على ما عرفت، بل من جهة أنّ مداليل الألفاظ حجّة ببناء العقلاء حتى بالإضافة إلى المدلول الالتزامي، فالحجّية هنا إنّما هي بملاك حجّية الظواهر، لا بملاك حجّية الخبر أو البينة)[1].

ولا بدّ من التوجّه إلى أنّ مجرد دليل حجّية الظواهر غير كاف للشمول بالنسبة إلى اللوازم، ولذا لو أخبر غير ذي اليد أو غير الثقة لم يكن حجّة، بل لا بدّ مضافاً إلى إطلاق دليل حجّية الظواهر إطلاق دليل حجّية الخبر أو البينة بحيث يشمل المداليل الالتزامية واللوازم، فإنّه لو لم تكن البيّنة حجّة لما ترتّب على قولها أي أثر.

هذا مضافاً إلى أنّ الظواهر ليست حجّة في مطلق اللوازم، ولذا ذكر هو في العام أنّه إذا قال: (كل عالم يجب إكرامه) ونحن نعلم أنّ زيداً لا يجب إكرامه، لا يمكن لنا الحكم بأنّه ليس بعالم بحكم عكس النقيض (كلّ من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم) ومن المعلوم أنّ عكس النقيض كما ذكر في المنطق من اللوازم، وملازم للقضية في الصدق.

وأجاب في المصباح[2]: (نعم، تكون مثبتات الأمارة حجّة في باب الإخبار فقط لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة.

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ١٥٢.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ١٨٦.

ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات).

وما ذكره مخدوش من جهة أنّ حجّية الظواهر غير مختصة بباب الأخبار، بل تشمل الإنشائيات أيضاً، فلو كان للإنشاء لوازم ترتبت كما تترتب لوازم الأخبار.

الوجه الرابع: وهذا الوجه في الحقيقة توضيح وتفصيل للوجه الثالث وتقريب له بحيث لا يرد عليه إيراد، وهو أنّ الأمارات التي هي حجّة عندنا مختلفة وذات أنواع متعددة، فبعضها لا تكون مثبتاتها حجّة، وبعضها تكون لوازمها حجّة، وفي بعضها الملاك بالنسبة إلى الملزوم موجود بالنسبة إلى اللازم أيضاً.

والأمارات التي يكون منشأ حجيتها نظير الاستصحاب تكون كالاستصحاب في عدم حجّية مثبتاتها.

توضيح ذلك: أنّ الأمارات التي نلتزم بحجّيتها أقسام متعدّدة:

القسم الأول: الظنّ الاطمئناني.

وقد تعرضنا له في مباحث القطع والظن، وأن الظنّ الاطمئناني الإدراكي إن كان ناشئاً من المبادئ العقلائية كتجميع الاحتمالات وأشباه ذلك بنحو يكون احتمال الخلاف موهوماً، فهذا الظنّ حجّة عند العقلاء والشرع، ويمكن التعبير عنه بالعلم العادي، والظاهر من الشيخ وبعض آخر عدم حجّية ما وراء القطع سواء كان الاطمئنان أم الظن، إلّا أنّ المحقّق النائيني ذهب إلى حجّيته في بحث اللباس المشكوك.

وفي الاطمئنان لا يأتي البحث السابق؛ إذ الاطمئنان بالشيء اطمئنان بلازمه بعد العلم بالتلازم بينهما، وقد مرّ أنّه لا يمكن أن يتصف اللازم بغير صفة الملزوم من حيث الصفات النفسية.

وفي هذا السنخ من الأمارات القول بحجّية مثبتاتها فيه مسامحة؛ إذ الأمارة القائمة على الملزوم نفسها قائمة على اللازم من باب عدم إمكان التفكيك بين اللازم والملزوم في قيام الأمارة وعدمه.

القسم الثاني: الاحتمال القوي الإدراكي فيما إذا كان المحتمل ذا أهميّة.

وقد ذكرنا أنّ العقلاء في مقاصدهم الشخصية والمقاصد الاجتماعية يعتمدون على مثل هذا الاحتمال القوي.

والاحتمال له كاشفية، وبما أنّ المحتمل في غاية الأهمية فكأنّما يرى العقلاء أنّ النقص الذي في جانب الاحتمال منجبر بأهمية المحتمل.

والمقاصد الشرعية إن أحرز أنّها من هذا القبيل وفي غاية الأهمية يكون الاحتمال القوي حجّة بالنسبة إليها، وقد ذكرنا أنّه لو كان هنا احتياط لكان مرجعه إلى إبراز أهميّة المحتمل، كما في الدماء والنفوس وحفظ أصل الدين وعدم طرو ما يزيل شعائر الإسلام مثل الكعبة المكرمة وأمثالها.

وفي هذا السنخ من الأمارات درجة لازم المحتمل متساوية مع درجة الاحتمال؛ إذ المفروض عدم التفكيك بين اللازم والملزوم من حيث الصفات النفسية، إلّا أنّ سرّ الحجّية ـ وهو ملاحظة درجة الاحتمال وأهمية المحتمل ـ إن لم يكن موجوداً في اللازم لم يكن حجّة كما إذا لم يكن اللازم ذا أهميّة أو لم يكن محرز الأهمية.

وأمّا إذا كان اللازم أيضاً في غاية الأهمية فنفس الأمارة المحركة للملزوم محركة بالنسبة إلى اللازم أيضاً.

وهذا ممّا بنى عليه العقلاء في مقاصدهم.

القسم الثالث: من الأمارات المعتبرة عند العقلاء ما يكون لشيء كشف ناقص ـ كما ذكر المحقق النائيني ـ إلّا أنّ العقلاء لأجل جهة من الجهات يعتمدون عليه، وهذا كما في الرجوع إلى الأطباء والمهندسين وأمثالهما، وكذلك خبر الثقة ـ بناءً على حجّية خبر الثقة ـ والبينة وأمثال ذلك.

والعقلاء كما يرون هذه الأمور كاشفةً بالنسبة إلى المؤدّى يرونها كاشفة بالنسبة إلى اللوازم.

القسم الرابع: ما يعتمد عليه العقلاء من جهة الكشف الإحساسي لا الإدراكي، وهذا كالاستصحاب بناء على ما قرّبناه قريباً، واليد ـ بناء على ما ذكر في مبحث اليد وسيأتي إن شاء الله ـ إنّما تكون أمارة على الملكية من جهة أنّ العقلاء يرون السيطرة الخارجية رمزاً للسيطرة الاعتبارية التي هي عبارة عن الملكية.

وفي هذا السنخ من الأمارات لا يرونها كاشفة بالنسبة إلى اللوازم، بل يرونها كاشفة للجهات المؤثرة في النفس مثل الوجوب أو الحرمة أو الأحكام الوضعية.

القسم الخامس: ظواهر الألفاظ، وحجّيتها من باب الميثاق العقلائي. ومرجعه إلى أنّ كلّ شخص ملزم بما أبرزه بجميع شؤونه من اللوازم والملزومات والملازمات، وأنّ كلّ شخص متعهد بما يقوله بجميع شؤونه، وفي هذا السنخ من الأمارات العقلاء يأخذون باللوازم والملازمات في حدود، ولا يأخذون بجميع اللوازم، كما ذكرنا من أنّه لا يمكن بسبب أصالة العموم إثبات من ليس له الحكم بخروجه خروجاً موضوعياً لأجل عكس النقيض، مع أنّه من لوازم صدق القضية.

القسم السادس: الأمارات التي أُخذت على نحو الموضوعية، أي أنّها حجّة سواءٌ أكان اطمئنان على وفقها أم لم يكن، ولا بدّ من العمل بها.

وهذا متحقق في موارد كالإخبارات الرسمية للدوائر الحكومية، فإنّه لو أخبر بسبب الوسائل الرسمية والقانونية لم يكن للمخبر له حجّة في عدم عمله بأنّه لم يكن مطمئناً بما أخبر، ومن هذا القبيل ما إذا جعل الإمام شخصاً وكيلاً مفوّضاً عنه في أمر من الأُمور مثل «العمري وابنه ثقتاي ـ ثقتان فما أدّيا عني فعني يؤديان ـ إلى أن يقول ـ فاسمع لهما وأطعهما».

فقولهما حجّة من جهة أنّهما وكيلان عن الإمام عليه السلام وثقتان له، ولا يدل على حجّية خبر الثقة، وقد ذكرنا في مبحث المكاسب أنّ حجّية قول المقوم على نحو الموضوعية أيضاً.

وهذا السنخ من الأمارات حجّيتها دائرة مدار ما يعينه القانون أو من بيده الأمر، فيكون حدّها ما عيّن من قبل القانون أو من الإمام عليه السلام.

والمقصود من هذا التفصيل أنّ الأمارات مختلفة، ففي بعضها ما يدلّ على الملزوم يدلّ على اللازم أيضاً، وفي بعضها الأمارة غير قائمة على اللازم، بل قائمة على الملزوم فقط.

وفيما هي قائمة على اللازم أيضاً إمّا تكون ببناء العقلاء، ففي مثله لا بدّ من مراجعة العقلاء لتحديد حدوده، وإمّا تكون مجعولة، وفيه أيضاً لا بدّ من الرجوع إلى الجعل.

وعلى أيّ حال ليس قانون كلّي بأنّ مثبتات الأمارات حجّة، فما كان من الأمارات مشابهة للاستصحاب فلا تكون مثبتاتها حجّة، فلا يمكن الاستدلال بالتقريب الرابع لحجّية مثبتات الاستصحاب.

بقي شيء:

وهو أنّ الشيخ نقل أنّ البعض ـ ولعل مراده صاحب الفصول ـ تبعاً لكاشف الغطاء، استدلّ لعدم حجّية الأصل المثبت بأنّه لو كانت حجّة للزم التعارض، فقد قال[1]: (وقد استدل بعض ـ تبعاً لكاشف الغطاء ـ على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثاني) إلى آخره.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٣٦.

ثمَّ قال الشيخ[1]: (لا ريب في أنه لو بني على أن الأصل في الملـزوم قابـل لإثبـات اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم، لأنه حاكم عليهـا، فـلا معنـى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل ـ من حكومـة الأصـل في الملـزوم على الأصل في اللازم ـ فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني عـلى المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية، لأن الكل أحكـام للمستصـحب مسبوقة بالعدم).

وقبل الفحص فيما ذهب إليه صاحب الفصول وما ذهب إليه الشـيخ لا بـدّ مـن معرفة حدود التعارض.

فنقول: إنّ الأصل المثبت فيه احتمالان:

أحدهما: أن يقال: إنّ الاستصحاب حجّة بالنسبة إلى مطلق لوازمه سواءٌ أكانـت من آثاره أم لا، وعلى فرض كونها من آثاره سواء أكانـت شرعيـة أم لا، وعـلى فـرض عدم كونها من آثاره سواءٌ أكانت شرعية أم لا. فالأصل المثبت بمعنى مطلق التلازم.

وهذا في قبال من يقول باختصاص حجّية الاستصحاب في خصـوص الأحكـام الـشرعية المترتبة على البقاء، وظاهر كلمات صاحب الفصول هو التعميم.

ثانيهما: ما أشرنا إليه وهو أنّ ما هو محلّ البحث خصوص اللازم التكويني الـذي يعدّ أثراً وكان له أثر شرعي مثل نبات اللحية الذي هو أثر للبقاء وله أثر شرعي وهـو وجوب التصدّق، لا مطلق اللازم.

وعليه فاللازم الذي لا يعدّ أثراً وإن كان شرعياً خارج عن محل البحـث، كـما إذا توضأ بمائع غفلة ثـمَّ تـردد في أنّـه إمّـا مـاءٌ أو بـول، فهنـا استصـحاب بقـاء الحـدث واستصحاب طهارة الأعضاء يلزم منه التفكيـك بـين المتلازمـين، وإذا كـان الأصـل

---

(١) المصدر نفسه.

المثبت حجّة فإثبات كلّ منهما يقتضي نفي الآخر، وهما متلازمان وليس أحدهما أثراً للآخر ولو تكويناً.

نعم، العقل يحكم بأنّ هذا المائع إن كان ماءً فهو طاهر حدثاً وخبثاً وإن كان بولاً فهو نجس ومحدث.

وخلاصة الكلام: أنّه ما المراد بالأصل المثبت؟ هل المراد به الأثر التكويني الذي له أثر شرعي؟ أو مطلق اللازم وإن لم يكن أثراً للملزوم؟ كلاهما محتمل.

وفي كلمات القوم تشويش، فإنّ الظاهر من عبارات بعضهم هو الأول ومن عبارات بعض آخر منهم هو الثاني.

والأدلّة الأربعة التي ذكرناها لحجّية الأصل المثبت وناقشنا فيها، ثلاثة منها قابلة للاستدلال بها لكل من الاحتمالين.

فإنّ الدليل الأول كان عبارة عن أنّ الاستصحاب هو اعتبار العلم بالنسبة للمستصحب، واعتبار العلم بالشيء يستلزم اعتبار العلم بلوازمه من جهة أنّ الاعتباريات كالتكوينيات في انعكاس الملازمة.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ يشمل ما إذا كان اللازم أثراً أو لم يكن أثراً، وهذا اللازم كان له أثر شرعي أم لا.

والدليل الثاني كان عبارة عن أنّ الصفات النفسية لا تختلف في المتلازمين واللازم والملزوم ـ مع العلم والالتفات بالتلازم ـ وأنّ الاستصحاب حجة من باب الاطمئنان الشخصي، فلازم ذلك حصول الاطمئنان باللازم، وهذا الدليل أيضاً يقتضي التعميم.

نعم، الدليل الثالث الذي كان عبارة عن أنّ مفاد «لا تنقض اليقين» هو (رتّب الأثر) فهذا مختص بخصوص اللازم الذي يعدّ أثراً.

والدليل الرابع الذي كان قياس الاستصحاب بالأمارات أيضاً يعمّ اللازم الذي لا يعدّ أثراً، فإنّ الإقرار وأشباهه من الأمارات مثبت لجميع اللوازم.

فالأدلّة الأربعة ثلاثة منها تقتضي التعميم وواحد منها يقتضي اختصاص الأصل المثبت بما يعدّ أثراً.

والنتيجة أنّ مركز التنافي وحدود التنافي يختلف على المسلكين، بل على المسالك بملاحظة الأدلة، ويمكن ذكر وجوه ثلاثة في مركز التنافي:

مثلاً: في مثال حياة زيد ونبات اللحية والتصدق، إن قلنا بأنّ المراد من الأصل المثبت مطلق اللوازم، يكون مركز التنافي بقاء زيد ونبات لحيته؛ لأنّ استصحاب بقاء زيد يثبت بقاءه ويثبت نبات اللحية الذي هو لازمه التكويني.

وبما أنّ نبات اللحية متوقف على الحياة، فإن قلنا بجريان استصحاب عدمه، فلازمه أن لا يكون حياً، ونتيجته إثبات عدم الحياة، فمركز التنافي على التعميم هو الملزوم واللازم، وبالتبع يكونان متنافيين في قضية التصدق.

وفي المثال المتقدّم وهو ما إذا تردد في كون المائع بولاً أم ماء بعد الوضوء منه غفلة، يكون كل من الملزوم واللازم مركزاً للتنافي أيضاً، مع أنّ أحدهما ليس أثراً للآخر، وإنما هما معلولان في ذلك لعلة ثالثة.

وإن قلنا باختصاص الأصل المثبت بموارد اللازم الذي يعدّ أثراً سواء كان شرعياً أم تكوينياً، فيكون مركز التنافي خصوص اللازم في مثال زيد؛ إذ استصحاب بقاء زيد يثبت أثره وهو نبات اللحية، وأمّا استصحاب عدم نبات اللحية فلا يثبت موت زيد؛ إذ موته وإن كان لازماً لعدم نبات اللحية، إلّا أنّه ليس أثره، فيخرج عن مركز التنافي.

وفي المثال الثاني كلاهما خارجان عن مورد التنافي؛ إذ ليس كلّ منهما أثراً للآخر؛ لأنّ استصحاب طهارة الأعضاء ليس من آثاره ارتفاع الحدث وبالعكس.

وإن اعتمدنا في حجية الأصل المثبت على الدليل الثالث وهو (رتّب الأثر) وقلنا باختصاصه بالأثر الشرعي سواء أكان بلا واسطة أم مع الواسطة، بمعنى: أنّ استصحاب حياة زيد لا شأن له بنبات اللحية أصلاً، وإنما يثبت أثره الشرعي مع

الواسطة، وهو التصدق، وحينئذ استصحاب عدم نبات اللحية واستصحاب حياة زيد يتنافيان في وجوب التصدق وعدمه، فيكون مركز التنافي هو التصدّق وعدم التصدق؛ إذ استصحاب بقائه يثبت الأثر الشرعي الذي هو عبارة عن التصدّق، واستصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم وجوب التصدّق.

وبعد ظهور مركز التنافي على المسالك المتقدمة لا بدّ أن نرى أنّ ما ذكره الشيخ من الحكومة في أي مورد يجري وفي أي مورد لا يجري.

أمّا المسلك الأخير وهو ما إذا كان مركز التنافي هو خصوص وجوب التصدّق، فدفع الإشكال بالحكومة لا وجه له؛ إذ في الجهة التي يكونان فيها متنافيين هي أثر لكليهما، والمفروض أنّ استصحاب بقاء زيد لا يثبت نبات اللحية.

والقول بأنّ الشكّ في نبات اللحية مسبب عن الشكّ في بقاء زيد لا أثر له؛ لأنّ استصحاب بقاء زيد يقتضي رفع الشكّ عن وجوب التصدّق ويثبت وجوبه.

وأمّا نبات اللحية، فالمفروض أنّ الاستصحاب لا يثبته؛ لأنّه ليس أثره، واستصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم وجوب التصدق، فهما متنافيان في التصدق ولهما مرتبة واحدة، ولا يمكن القول بأنّ أحدهما حاكم على الآخر، فعلى هذا المسلك لا يمكن دفع الإشكال بالحكومة.

وإذا قلنا بالتعميم وفرضنا أنّ اللازم ليس من الآثار الشرعية والتكوينية للمستصحب كمثال التوضئ بالمائع الذي لا يعلم أنّه بول أو ماء. فاستصحاب طهارة البدن بناء على الأصل المثبت يتنافى مع بقاء الحدث وبالعكس، وكلّ منهما يقتضي نفي الآخر، فلا وجه لدفع الإشكال بالحكومة أيضاً؛ إذ الحكومة متوقفة على أن يكون الشكّ في أحدهما ناشئاً من الشكّ في الآخر، والمفروض في المقام عدم كون الشكّ في أحدهما ناشئاً من الشكّ في الآخر، بل الشكّ في كليهما ناشئ من الشكّ في أنّ المائع هل كان ماءً أو بولاً؟

فإن كان مراد صاحب الفصول من اللازم مطلق اللازم لم يكن هذا الجواب جواباً عنه في هذا الفرض.

وأمّا إذا كان اللازم أثراً، فهل يكون الجواب بالحكومة جواباً عن صاحب الفصول أو لا؟

ونحن تبعاً للشيخ نجعل مركز البحث خصوص ما إذا كان اللازم أثراً، فنقول:

إن تمسكنا بالدليل الأول لحجّية الأصل المثبت، وهو أنّ اعتباره عالماً بالنسبة إلى الملزوم يقتضي اعتباره عالماً بالنسبة إلى اللازم ـ ونحن وإن قلنا بأنّ هذا الدليل يشمل جميع اللوازم، إلّا أنّه مع غضّ النظر عمّا ذكرنا والتسليم بأن مورد النزاع هو خصوص ما إذا كان اللازم أثراً ـ فهنا يقع تعارض بدوي، ولا بدّ من القول بنوع من الحكومة التي ذكرها الشيخ لرفع التعارض؛ إذ الدليل يقتضي تلازم الاعتباريات كالتكوينيات، والاستصحابات تهدم بعضها بعضاً، إلّا نادراً، فإنّه إذا غسلنا ثوباً بماء ثبت طهارته بالاستصحاب يقتضي طهارة الثوب، واستصحاب نجاسة الثوب يقتضي عدم طهارة الماء، وكذلك في استصحاب الطهارة والصلاة مع هذه الطهارة واستصحاب فراغ الذمة، فإنّهما متعارضان، وهكذا في سائر الموارد، ولازم ذلك التعارض حتى في الأثر الشرعي للمستصحب.

وبما أنّ هذا لا يمكن الالتزام به؛ إذ المفروض أنّ اعتباره عالماً بالشيء يقتضي اعتباره عالماً بلوازمه، فحذراً من اللغوية لدليل الاستصحاب وقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لا بدّ من الالتزام باختصاص «لا تنقض» بموارد لا يكون الشكّ في المستصحب ناشئاً من شيء آخر يقتضي «لا تنقض اليقين بالشكّ» اعتبار العلم به وبلازمه، وإلّا لزم اللغوية، فحذراً من اللغوية لا بدّ من الالتزام بالحكومة.

والحكومة في المقام شبيهة بالحكومة في السببية والمسببية الشرعية، مثل طهارة الماء وطهارة الثوب، فكما نقول بعد اعتبار طهارة الماء بطهارة الثوب، كذلك في المقام، إلّا أنّ هناك يمكن أن لا تكون الحكومة من هذا الباب وأنّ اعتبار العلم بالشيء

يقتضي اعتبار العلم بالنسبة إلى لوازمه، بل من جهة أنّ اعتبار الملزوم بدون اعتبار اللازم يلزم منه اللغوية، فعلى هذا الدليل تقتضي الضرورة الالتزام بهذا التقدم والتأخر الرتبي والسببية والمسببية.

وإن لم نقل بهذا الدليل فيمكن القول بتقدّمه من باب الورود، لا الحكومة، كما ذكر الشيخ.

وإن تمسكنا بالدليل الثاني لحجّية الأصل المثبت، وهو أنّه يمكن التفكيك بين اللازم والملزوم في الصفات النفسية، فإن قلنا إنّ الاستصحاب حجّة من باب الاطمئنان الشخصي أو الظن الشخصي أو النوعي فيكون اللازم أيضاً حجّة من باب الاطمئنان أو الظن.

أمّا إن كان حجّة من باب الظنّ الشخصي، فالظاهر عدم تحقق موضوع أي منهما، ولا وجه للحكومة كما ذكر في المباني[1]، فإنّه ذكر في المباني أنّه إن كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ الشخصي فيمكن رفع التعارض بالحكومة؛ إذ لا يمكن حصول الظنّ الشخصي بالمتنافيين بأن يكون ظانّاً ببقاء زيد وظانّاً بعدم نبات لحيته، فلا يتحقق الظنّين تكويناً حتى يكون أحدهما حاكماً والآخر محكوماً.

نعم، إن قلنا بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ النوعي لم يكن بينهما تناف، ونلتزم بالبيان المتقدّم أنّ التقدّم الرتبي منشأ لجريان الأصل في التقدّم.

وأمّا إن قلنا بالدليل الثالث وهو أنّ مرجع حجّية الاستصحاب إلى (رتّب الأثر)، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الحكومة لا معنى لها على هذا الدليل.

---

(١) قال في المباني: إنّ ما أفاده الشيخ قدس سره ـ من حكومة الاستصحاب الجاري في الملزوم على الاستصحاب الجاري في اللازم ـ إنما يتم لو قلنا: إنّ ملاك حجية الاستصحاب هو إفادته الظن، فإنّ الظن بوجود الملزوم يلازم الظن بوجود اللازم. ومعه لا يتحقق ملاك الحجية في استصحاب عدم اللازم حتى يعارض الاستصحاب الجاري في طرف الملزوم؛ ضرورة استحالة اجتماع الظن بالوجود مع الظن بالعدم. [مباني الاستنباط ٤: ١٦٢]

وأمّا إن تمسكنا بالدليل الرابع، وهو قياس الاستصحاب بالأمارات، فهذا الدليل وإن كان يقتضي التعميم، إلّا أنّا قد ذكرنا أنّه لا بدّ في كلّ أمارة من الرجوع إلى العقلاء في تحديد ما يعتبرونه. وقد ذكرنا أنّه لا يمكن الأخذ بجميع اللوازم في الألفاظ حتى عكس نقيض العام.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أن جواب الشيخ عن صاحب الفصول إنّما يكون جواباً بناءً على اختصاص محل النزاع بما إذا كان المراد من اللازم هو اللازم الذي يعدّ أثراً، وأمّا إن كان المراد به مطلق اللازم، فلا يكون جوابه كافياً.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى بحث سيأتي فيما بعد إن شاء الله، وهو أنّ كلام الشيخ مبتن على أن يكون التقديم في السببية والمسببية الشرعية من باب الحكومة، وسيأتي إن شاء الله أنّ هذا ليس من المسلّمات، ويمكن القول بأنّ تقديم السبب من باب الورود، وأنّ معنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو أنّه لا تنقض اليقين بالاحتمال المضاد من دون حجة.

وعلى هذا فاستصحاب طهارة الماء يقتضي أنّ الماء طاهر، ولنا كبرى وهي أنّ ما غسل بالماء الطاهر فهو طاهر، فهنا قامت الحجّة على طهارة الثوب، فعدم جريان نجاسة الثوب ليس من جهة الدليل الحاكم، بل من جهة نقض اليقين بالحجّة، وغير ذلك من الوجوه التي ستأتي في تعارض الاستصحابين إن شاء الله.

هذا كلّه فيما إذا كانت الواسطة واسطة جلية.

وأمّا القسم الثاني وهو ما إذا كانت الواسطة خفية.

فقد ذهب الشيخ إلى حجّية الأصل المثبت، وترتب آثار الواسطة على استصحاب ذي الواسطة فيما إذا كانت الواسطة خفية.

ووافقه في ذلك صاحب الكفاية وزاد موارد أُخر وعبر عنه في حاشية الرسائل بمورد جلاء الواسطة، إلّا أنّ مراده من جلاء الواسطة غير ما ذكرنا، بل مراده ما إذا كان التفكيك بين الواسطة وذي الواسطة في الاعتبار غير معقول.

فمورد الكلام هو الواسطة الخفية وما يلحق بها.

وبما أنّ كلمات الشيخ وصاحب الكفاية لم تكن واضحة عند المتأخرين كلّاً أو بعضاً فلذا أشكلوا عليهما بإشكالات لا ترد عليهما، ولا بدّ من ذكر مرادهما وما الذي ينبغي أن يكون محلّاً للبحث، ثمَّ نذكر أدلّتهم، وهذا إنّما يكون في ضمن أمور:

الأمر الأول: في المراد من خفاء الواسطة وأنّه ليس لازم كلامهم الرجوع إلى المسامحات العرفية في تشخيص المصاديق.

اعترض المحقق النائيني على القائلين بحجّية الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفية بأنّ مرجع ذلك هو الرجوع إلى المسامحات العرفية في تشخيص المصاديق، والحال أنّ هذا واضح البطلان، كما إذا رجع إلى العرف في كُرّية ماء، فإنّ العرف يتسامح ويقال للماء الذي يكون أقل من الكر بقليل إنّه كر.

والظاهر عدم ورود هذا الاعتراض من المحقق النائيني.

وتوضيح ذلك يقتضي أن نعرّف مرادهم من الواسطة ونعرّف أقسام الواسطة فنقول:

الواسطة تطلق في كلماتهم على معان ثلاثة:

الواسطة في الإثبات.

الواسطة في الثبوت.

الواسطة في العروض.

وما هو محل الكلام إنّما هو الواسطة في العروض.

أمّا الواسطة في الإثبات فهي عبارة عمّا تكون منشأً للعلم بثبوت محمول لموضوع، وهذا إنّما يكون في موارد لم يكن ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً.

وأمّا الواسطة في الثبوت فهي عبارة عن علّة توجب اتصاف شيء بصفة.

وأمّا الواسطة في العروض فهي عبارة عمّا إذا كانت الصفة أولاً وبالذات للواسطة، وإنّما تنسب إلى ذي الواسطة بسبب نوعٍ من الترابط بينهما، فهذه الواسطة

مختلفة عن الواسطة في الإثبات أو الثبوت؛ إذ في الواسطة في الثبوت الصفة تكون لذي الواسطة لا للواسطة، وفي الواسطة في الإثبات الصفة أولاً وبالذات للواسطة وبسبب ارتباط بين الواسطة وذي الواسطة تنسب الصفة إلى ذي الواسطة.

ومعلوم أنّ المراد من الواسطة في المقام ـ وأنّه يترتب آثار المستصحب بلا واسطة ـ الواسطة في العروض، وليس المراد الواسطة في الإثبات؛ إذ الأثر يمكن أن يكون بديهياً، والبديهي لا يحتاج إلى الواسطة في الإثبات، كما أنه من الممكن أن لا يكون بديهياً.

كما أنّه ليس المراد من الواسطة الواسطة في الثبوت، فإنّ معنى قولنا بترتب آثار المستصحب بلا واسطة لا يراد به الواسطة في الثبوت؛ إذ مرجع ذلك إلى لزوم كون الأثر ذاتياً للمستصحب، وذاتي الشيء لا يكون معللاً، مع أنه لا يلزم أن يكون الأثر ذاتياً.

والواسطة في العروض قد تكون جلية وقد تكون خفية، والواسطة الجلية ما إذا كانت الصفة أو الحكم للواسطة، إلّا أنّ الترابط بين الواسطة وذي الواسطة أوجب اتصاف ذي الواسطة بتلك الصفة أو بذلك الحكم ومنشأً لانتساب الأثر إلى ذي الواسطة على نحو المجاز في الإسناد، مثل (جرى النهر وسال الميزاب)، وأمثال ذلك مما تكون الواسطة فيه واضحةً وجليةً.

والواسطة الخفية ما إذا كانت بحيث يكون الإسناد إسناداً حقيقياً بنظر الأديب والعرف، إلّا أنّه بالنظر الدقي والفلسفي يكون الأثر للواسطة، وهذا كما في مطلق الحدّ الوسط، فإنّ الحدّ الوسط غالباً من الواسطة في العروض؛ فإنّ إثبات حكم للإنسان بواسطة فصله أو جنسه يكون من الواسطة في العروض، فمثلاً حينما نقول: (الإنسان ناطق وكل ناطق متعجب فالإنسان متعجب) معناه أنّ الإنسان من حيث إنّه ناطق تعجب، أي أنّ التعجب للناطق وبما أنّه متحد مع الإنسان يقال: (الإنسان متعجب)، أو بما أنّه حيوان حساس فيقال (الإنسان حساس)، فإذا قيل (الإنسان

متعجب) أو (الإنسان حساس) فليس هنا بالنظر العرفي الدقيق أيّ مجاز في الإسناد، إلّا أنّهُ بالنظر الدقيق الفلسفي يكون الأثر للناطق أو الحيوان.

وكذلك إذا كان الأثر للكلي، إلّا أنّه نسب إلى الجزء الإضافي الذي أعم من الجزئي الحقيقي والكلي، فإنّ الأثر هنا أيضاً للواسطة، إلّا أنّ الواسطة في غاية الخفاء.

وهذا النوع من الواسطة لا يتنافى مع كون العرض من العوارض الذاتية، ولذا ذكر في أول الأصول أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والمراد منه ما كان بلا واسطة جلية في العروض، وإلّا لزم أن ترجع جميع العلوم الحقيقية إلى المجاز في الإسناد، ولم يكن أيٌّ منها ذاتية، والحال أنّهم ذكروا أنّ موضوعات المسائل وسائط العروض لثبوت المحمول لموضوع العلم.

ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى (كل مسكر حرام) فيقال (الخمر مسكر وكل مسكر حرام فالخمر حرام)، فهنا الخمر حرام بالنظر العرفي؛ إذ المسكر متحد مع الخمر.

وما ذكره بعض في رسائله[1]، من أنّه لو قال المولى (الخمر حرام) فهذا أيضاً من الواسطة في العروض، غير صحيح، وكلامه مبتن على أنّ العقل يدرك أنّ حرمة الخمر من جهة إسكاره، فإذا عرفنا أنّ علة حرمته هو الإسكار فبضميمة أنّ الحيثيّات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية، أي واسطة في العروض، فيكون هذا من قبيل الواسطة الخفية.

والجواب عنه أنّ هذا ـ أي رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية ـ إنّما يكون في أحكام العقل العملي لا النظري، نظير حسن الإحسان وقبح الظلم.

---

(١) الرسائل ١: ١٨٣.

فإذا قال: ضربُ زيدٍ حسن، فإنّه تأديب، وتأديب الغير حسن؛ لأنّه إحسان اليه، فضرب زيد حسن مع واسطتين في العروض.

وأمّا العقل النظري وهو فيما إذا نظر العقل إلى جعل المولى وأنّ أي شيء جعله موضوعاً، فإذا جعل المولى والمقنن الخمر موضوعاً، فلا يمكنه الحكم بأنّ ما جعل موضوعاً ليس بموضوع، وهذا القائل كان ملتفتاً إلى ما ذكرنا في مبحث المقدّمة الموصلة، إلّا أنّه غفل عنه في المقام.

ونستنتج من هذا الأمر الأول أنّه لا يمكن أن يقال ـ كما قيل في بعض التقارير ـ أنّ مرجع ذلك إلى الاعتماد على المسامحات العرفية في تشخيص المصاديق.

والقول بحجيّة الأصل المثبت مع الواسطة الخفية ليس معناه الاعتماد على العرف في مسامحاتهم، بل تشخيص المصداق موكول إلى النظر الدقيق العرفي، إلّا أنّ في موارد الوسائط الخفية لا تناله يد العرف والعرف لا يراه مجازاً في الإسناد، وإنّما نثبت الواسطة مع البرهان العلمي والفلسفي.

الأمر الثاني: في بيان بعض الأمثلة لخفاء الواسطة.

ذكر الشيخ[1]، مثالين لخفاء الواسطة، وقد ناقش هو في المثال الأول الذي ذكره.

وأمّا المثال الثاني فنتعرض له في ضمن بيان كلام المحقق الخراساني، وهو إثبات أولية الشهر أو آخرية الشهر بالاستصحاب.

وأمّا صاحب الكفاية فهو حينما بيّن المطلب لم يذكر مثالاً، إلّا أنّه ذكر في التنبيه الثامن ما يمكن أن يكون مثالاً، قال: (أنّه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو الخارج المحمول لا بالضميمة، فإنّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٤٤-٢٤٥.

حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلّي في الخارج سواه، لا لغيره ممّا كان مبايناً معه، أو من أعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة، كسواده مثلاً أو بياضه)[1]، إلى آخره.

ومراده من خارج المحمول ما ليس له وجود استقلالي، كما أنّ مراده من المحمول بالضميمة ما له وجود استقلالي كالسواد والبياض، ولو بالوجود العرضي.

وقد ناقش بعض في أنّ هذا خلاف الاصطلاح.

ويمكن الجواب بأنّ هذا ليس بمهم ولكلّ أحد أن يجعل اصطلاحاً، بعد ما كان المراد منه واضحاً.

وقال صاحب الكفاية في التنبيه الحادي عشر: (لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبة إليها مثبتاً، إلّا بدعوى خفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً)[2]، إلى آخره.

ونقول في الموارد التي نريد ترتيب أثر الكلي باستصحاب الفرد:

تارة يكون الفرد والكلي كلاهما متيقن الحدوث ومشكوك البقاء، فهنا وقع الخلاف بين صاحب الكفاية وغيره.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى إثبات آثار الكلّي باستصحاب الفرد، ولا نحتاج إلى استصحاب الكلّي.

وذهب غيره إلى عدم إمكان إثبات آثار الكلّي باستصحاب الفرد، بل لا بدّ من استصحاب الكلّي، واعترض على صاحب الكفاية بأنّ الأحكام مجعولة على نحو القضية الحقيقية، وعليه فالأحكام مجعولة لكل فرد، فلا معنى لأن يكون الأثر للكلّي.

ويمكن الجواب عن المناقشة بأنّ صاحب الكفاية لم يعبّر بالفرد، بل عبّر بالشيء، والمراد منه ليس الجزئي الحقيقي الذي هو عبارة عن المصداق، بل مراده الجزئي الإضافي الذي ربّما يكون كلياً.

---

(١) كفاية الأصول: ٤١٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٩.

وأمّا أصل المطلب فسيأتي البحث عنه في استصحاب الكلّي، وهذا البحث بحث علمي بحت؛ إذ كلاهما لهما حالة سابقة وليس لاستصحاب الكلي مؤونة زائدة، ويترتّب آثار الكلي.

وهذا القسم هو الذي يقول صاحب الكفاية إنّ الكلّي منتزع عن ذاته.

وأخرى نريد باستصحاب شيء جعله مصداقاً لكلي منتزع، كما إذا أردنا بالاستصحاب في شؤون الفرد أو نفس الفرد إثبات الآثار المترتبة على الكلّي الانتزاعي الذي هو متحد معه على فرض وجوده.

وفي هذا القسم لا بدّ من التفصيل:

توضيح ذلك: أنّ الكلي الانتزاعي يحتاج إلى منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع، فإنّ (العالم) عنوان كلي انتزاعي، ويحتاج إلى منشأ الانتزاع، ومنشؤه عبارة عن إنسان له قابلية العلم، وعنوان العالم متحد مع منشأ انتزاعه، ويحتاج إلى مصحح الانتزاع الذي هو عبارة عن العلم، فإن أردنا هنا باستصحاب الفرد إثبات عنوان الكلي مع أنّه ليس لمصحح الانتزاع مثبت إلّا استصحاب الفرد، فهذا بلا إشكال يكون من الأصل المثبت، وليس فيه خفاء الواسطة.

مثل ما إذا كان زيد في النجف، فلو كان باقياً إلى هناك الآن فهو مجتهد، فنستصحب بقاءه في النجف، ونثبت اجتهاده.

وأمّا لو ثبت مصحح الانتزاع بالأصل، يعني حيثية فردية الفرد ثبتت بالأصل، وبسببه يثبت أمر انتزاعي مع منشأ انتزاعه، فيكون هذا من الواسطة الخفية، مثل إثبات آخرية الشهر لليوم الماضي أو أولية الشهر لليوم الثاني باستصحاب عدم رؤية الهلال في اليوم السابق، فإنّ أول الشهر يوم من هذا الشهر ـ شوال مثلاً ـ وعدم كون اليوم الذي قبله من شهر شوّال أو كون اليوم الذي قبله من شهر رمضان، فأول الشهر منتزع ومنشأ انتزاعه هو اليوم، ويتحد معه وجوداً بالحمل الشائع، ومصححه عبارة عن أمرٍ

عدمي أو أمر وجودي مضاد قبل ذلك، فهل يمكن إثبات الأولية باستصحاب عدم رؤية الهلال في اليوم السابق أو لا؟

وهنا تكون الواسطة في غاية الخفاء؛ إذ الأثر مترتب على العنوان الكلي وهو التصدق في أول الشهر مثلاً، ونحن لم نحرز بالوجدان أنّ هذا اليوم أول الشهر، نعم، أحرزنا كون هذا اليوم من شهر شوال بالوجدان، ومصحح كونه أول الشهر هو أن لا يكون اليوم السابق من جنس هذا اليوم، وهذا نثبته بالأصل وباستصحاب عدم رؤية الهلال، فبالنتيجة يثبت عنوان أول الشهر، وأول الشهر وإن كان مفهوماً انتزاعياً، إلّا أنّ العرف يرتب آثار الكلي الانتزاعي لمنشأ انتزاعه المقرون بمصحح الانتزاع.

مثال آخر: إذا شككنا في شخص أنّه أسلم أم لا، فهل يمكن إثبات كفره باستصحاب عدم إسلامه في حال عدم كونه مميزاً، والآن هذا الشخص مميز ـ وليس الكفر إلّا عدم الإسلام في حال كونه مميزاً ـ أو لا؟

ومن هذا القبيل ما ذكره صاحب الكفاية في مسألة تأخر الحادث من عدم كون هذا الحادث سابقاً وكونه موجوداً فعلاً، فهل يمكن إثبات تأخره بأنّ التأخر ليس إلّا الوجود الفعلي وعدم وجوده سابقاً، ونثبت عدم وجوده سابقاً بالأصل.

الأمر الثالث: في توضيح كلام صاحب الكفاية وأنّه ما هو المراد من الأمر الذي ألحقه بخفاء الواسطة؟

وكما أشرنا أنّه قد عبر في حاشية الرسائل[1]، بجلاء الواسطة، وليس مراده منه ما ذكرنا، بل مراده أنّ الترابط بين الواسطة وذي الواسطة واضح بحد يتعدّى من مرحلة التكوين إلى مرحلة الاعتبار، أي: أنّ العرف كما لا يرى أحدهما منفكاً عن الآخر في مرحلة التكوين كذلك لا يراهما منفكاً في مرحلة الاعتبار، ويكون قبيحاً عند العرف تفكيكهما في مرحلة الاعتبار، ويعدّ اعتبار أحدهما ملازماً لاعتبار الآخر.

---

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٥٥.

فإذا كان الأمر كذلك، فالاعتبار لذي الواسطة يكون اعتباراً للواسطة، وذكرَ لتقريب الأذهان (كما أنّ الأمر كذلك في المتضايفين)، يعني: لا تستغرب ذلك وأنّ في بعض الموارد تلازم في الاعتبار كالمتضايفين سواءٌ أكانا متخالفي الأطراف كالأُبوة والبنوة، أم متماثلي الأطراف كالأُخوة.

فلا يمكن اعتبار زيد أباً لعمرو وعدم اعتبار عمرو ابناً لزيد، وكذلك في الأخوة، فذكر هذه الجملة: (كما أنّ الأمر..) إلى آخره لتوضيح الأمر وعدم استغراب السامع ولتقريب الذهن.

وما توهمه بعض من تلقي هذه الجملة مثالاً غير صحيح، وذكر أنّه لو كان تلازم بينهما في وعاء الاعتبار فلا إشكال في ترتب أثر الواسطة، إلّا أنّه ناقش في الصغرى وزاد على ما ذكره صاحب الكفاية موارد العلّة والمعلول، فكأنّه تلقى من كلام صاحب الكفاية أنّه قائل في موارد المتضايفين وموارد العلّة والمعلول بحجية الأصل المثبت.

وأشكل عليه بأنّ المتضايفين متكافئان في القوة والفعل، والعلّة والمعلول لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فلكليهما حالة سابقة، فالقول بأنّا نستصحب أحدهما ونرتب آثار الآخر لا معنى له؛ إذ أركان الاستصحاب متحققة في كليهما، وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني وبعض من تلامذته.

والجواب: أنّ ذكر العلّة والمعلول غير موجود في كلام المحقق الخراساني، لا في الكفاية، ولا في حاشية الرسائل، فما نسب إليه في مصباح الأُصول ومباني الاستنباط غير صحيح.

وأمّا المتضايفان فقد ذكره المحقق الخراساني من باب التقريب والتنظير، لا من باب المثال لجريان الاستصحاب وترتيب آثار الواسطة.

نعم، سيظهر ـ كما في ضمن الأمثلة المتقدّمة والأمثلة الآتية ـ أنّه يقول بذلك في بعض الموارد كما في أصالة تأخر الحادث، فإنّه ذكر بأنّه لا يثبت باستصحاب عدم أحد

الحادثين آثار التأخر، فباستصحاب عدم إسلام زيد إلى موت مورثه لا يثبت التأخر إلّا إذا قيل بخفاء الواسطة أو التلازم في مرحلة الاعتبار، فهو (قدّس سرّه) إنّما يلتزم في هذا السنخ من الموارد بالتلازم في وعاء الاعتبار، مثل أولية الشهر باستصحاب عدم رؤية الهلال في اليوم السابق.

هذا تمام الكلام في الأُمور الثلاثة التي كنّا بصدد بيانها.

ويبقى الكلام في أنّه هل يمكن الالتزام بحجّية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة بالمعنى المذكور أو لا؟

يمكن الاستدلال لحجّية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنّه بناءً على ما ذكرتموه في أول هذا البحث من أنّ الأثر بالنظر الدقيق العرفي ـ بل قد يكون بالنظر العقلي ـ قد يعدّ أثراً لذي الواسطة إلّا أنّه بالنظر الدقيق العقلي إنّما يكون أثراً للواسطة، والمفروض أنّا نستكشف من دليل الاستصحاب لزوم ترتيب آثار المستصحب عليه؛ ولذا قلتم إنّ الواسطة في العروض في موارد الخفاء لا تتنافى مع أن يكون العارض عارضاً ذاتياً حيث قيل (وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي: بلا واسطة في العروض) مع أنّ في هذه الموارد الواسطة في العروض موجودة في مسائل العلوم؛ إذ موضوعات المسائل واسطة لعروض المحمولات لموضوع العلم، إلّا أنّ الواسطة خفية لما بينهما من الهوهوية، وهذا لا ينافي أن يكون موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد ذكر السبزواري في حاشية الأسفار أنّ المراد من عدم الواسطة حتى يصدق العارض الذاتي هو الواسطة الجلية لا الخفية، وعليه فما هو وجه التوقف لحجّية الأصل المثبت في موارد خفاء الواسطة؟

والجواب: أنّ الاستصحاب إمّا أن يكون معتبراً من باب بناء العقلاء، أو الأخبار.

فإن كان حجّة من باب بناء العقلاء، فقد ذكرنا هناك أنّ العقلاء يرون الشيء الذي كان له ربط إحساسي مباشر مع إحساساتهم ومشاعرهم مكشوفاً دون غيره، أي أنّ العقلاء يرتبون آثار الموضوعات ذات الأثر الإحساسي من الأحكام العرفية والشرعية، وأمّا مع التوسط فبناء العقلاء قاصر ولا يشمل هذه الموارد.

وربما يكون لشيء عنوانان، أحدهما ذو أثر إحساسي وليس للآخر هذا الأثر، كما هو كذلك في الأسد، فإنّه لكثرة الإخافة بهذا اللفظ يكون لكلمة الأسد تأثير في النفوس، وأمّا عنوانه الآخر كالغضنفر وحيدرة فليس له هذا الأثر، بل قد يكون اعتبار شخص حيواناً مفترساً مع إعطاء جميع خصوصيات الأسد، إلّا أنّه لا نطلق عليه أسد، فإنّ ذلك يعد مستهجناً، فإنّ الأسد ذو حيثية إحساسية، والمستصحب بما أنّ استكشافه بسبب الإحساس، فالمستصحب الذي هو ذو أثر إحساسي هو المنتج ويترتب عليه الآثار.

وأمّا إذا كان لازمه عنواناً آخر، فهذا العنوان غير المستصحب ولا يترتب عليه أثر.

وأمّا إن كانت حجّيته من باب الأخبار، فالذي استفدنا من الأخبار هو اعتبار العلم بالشيء حدوثاً علماً بقاءً، أي: الذي كان هو باقياً، وهذا يقتضي أنّ يترتب الأثر الذي كان له، وأمّا ما هو ملازم له فآثاره لا دليل على وجوب ترتّبها.

الوجه الثاني: أنّ في بعض موارد خفاء الواسطة كما إذا كان الأمر الانتزاعي منتزعاً من ركنين أحدهما محرز بالوجدان والآخر محرز بالتعبّد، فهنا استصحاب أحدهما ملازم للآخر في وعاء الاعتبار.

بمعنى: أنّ العقلاء لا يفككون بينهما، فلا يمكن القول بأنّ هذا اليوم من شوّال مثلاً، ونتعبّد بأنّ اليوم السابق لم يكن من شوّال أو كان من رمضان ومع ذلك لا يكون هذا اليوم أول الشهر.

وقد ذكرنا في مبحث مقدمة الواجب أنّ الذي ينبغي أن يطرح للبحث هو أنّ في مرحلة الاعتبار هل هناك تلازم بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة أو لا؟

بمعنى: أنّه لو صرّح المولى بوجوب ذي المقدّمة وصرّح بعدم وجوب مقدماته كان ذلك مستهجناً.

وأمّا حديث ترشح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة فلا أساس له؛ إذ الأُمور الاعتبارية ليس بين بعضها مع البعض الآخر نسبة العلّية والمعلولية، ولا يترشح وجوب من ذي المقدّمة، وليس وجوب ذي المقدّمة علّة لإنشاء وجوب لمقدّمته.

وعليه فما هو وجه التوقف للقول بحجية الأصل المثبت في هذه الموارد؟

والجواب: أنّ في هذه الموارد ليس بين ذات المستصحب وبين ما نريد ترتيب آثاره تلازم تكويني فضلاً عن التلازم في وعاء الاعتبار؛ إذ المستصحب في هذه الموارد نظير مثال الكفر، فإنّ عدم الإسلام في حال عدم التميز لا تلازم له مع الكفر، واستصحاب عدم الإسلام وعدم الحكم بالكفر لا يلزم منه التفكيك بين المتلازمين.

نعم، عدم الإسلام وانضمام شيء آخر وهو أنّ هذا الشخص فعلاً له قابلية الإسلام ملازم للكفر.

وكذا في مثال أول الشهر؛ فإنّ عدم كون اليوم السابق من شوّال لا يلازم كون هذا اليوم أول شوّال.

نعم، إذا علمنا بأنّ هذا اليوم من شوّال واليوم السابق لم يكن من شوّال، فهذا ملازم لأن يكون هذا اليوم أول شوّال.

الوجه الثالث: هو أنّه في هذه الموارد بالنظر الدقيق لا توجد واسطة، ويمكن القول بأنّها من قبيل عباراتنا شتّى وحسنك واحد، وكلّ إلى ذاك الجمال يشير، فليست هنا اثنينية.

وتوضيح ذلك متوقف على مقدّمة: وهي ما ذكرناه في مبحث المعاني الحرفية مفصلاً من أنّ حقيقة واحدة سواء أكانت خارجية أم اعتبارية إذا انعكست في الذهن

قد تتحقق صور متعدّدة لهذه الحقيقة الواحدة في الذهن بلا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة أمراً تصورياً أو تصديقياً، ويعبّر عن هذا بكثرة الإدراكات مع أنّ المدرك أمر واحد.

وهذا يكون على قسمين:

القسم الأول: أن تكون إحدى الصورتين مثلاً مطابقة للواقع، من جهة انفعال الذهن مع ما في الواقع، والأخرى ما إذا كانت مخترعة للذهن؛ إذ الذهن له قدرة اختراع بعض الصور وجعلها مرآة للأشياء.

والشاهد على قدرة الذهن للاختراع أنّهم ذكروا أنّ مفهوم الوجود أمرٌ اختراعي ذهني، لا أنّ المفهوم له وجود ذهني، بل الوجود المفهومي مفهوم اختراعي ذهني جعله الذهن مرآة للوجود الخارجي.

وكذلك العدم؛ إذ العدم ليس له واقعية حتى تنعكس في الذهن، والإنسان بعد تصوّر مفهوم الوجود بسبب المضادة يخترع مفهوماً يكون مضاداً مع الوجود، وهو مفهوم العدم، ويجعله مرآة لموارد فقدان الوجود، فلا شكّ أنّ الذهن له قابلية الاختراع، وقد يخترع مفهوماً مع أنّه له صورة ذهنية عن الواقع.

وهذه المفاهيم المتعدّدة إما مختلفة من حيث الإجمال والتفصيل، أو من حيث الاستقلال والتبعية. وكثرة هذه المفاهيم لا تضرّ بوحدة المعنى والمفهوم.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاختلاف إنما هو في التعابير، ومن هذا القبيل الاختلاف بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة المحمول. فإن قيل: زيد ليس بعالم، فهذه سالبة محصلة.

وقد ذكر في محلّه أنّ السالبة المحصلة لا تحتاج إلى الموضوع، وهذا بخلاف الموجبة المعدولة المحمول، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وهذا قد يكون في بعض اللغات دون بعض، فإنّا قد ذكرنا في مبحث العدم الأزلي نقلاً عن المحيط أنّ حرف النفي ليس جزءاً للكلمة في لغة العرب، وهذا التعبير تعبير حادث، ولعلّه اتخذ من

سائر اللغات، وأمّا في بعض اللغات كالفارسية فتوجد كلمات يكون حرف النفي جزءاً للكلمة، مثل كلمة (نادان، وبيهوده، ونابينا).

فقد ذكر في المحيط[1]: (وأمّا أجدادنا العرب فلم يكونوا يستعملون لهذا الغرض حرف (لا) بل كانوا يستعملون بدلاً منه حرف (ألا)، فلو اخترع اللاسلكي على عهدهم سمّوه ألّا السلكي ولو طلبنا منهم أن يصفوا رجلاً بقلّة الأخلاق لما قالوا كما نقول جاء الرجل اللاأخلاقي بل لقالوا جاء الرجل ألّا الأخلاقي).

فتحصل أنّ السالبة المحصلة لا تحتاج إلى موضوع، والذهن يخترع الموجبة المعدولة المحمول كما يقال: إنّ زيداً جاهل، وهي متحدة في المعنى السالبة المحصلة المحمول التي هي: زيد ليس بعالم، وهي التي تطابق الواقع، والمعدولة مخترعة للذهن وفي الدرجة الثانية.

القسم الثاني: أن تكون الصور المتعدّدة مختلفة إمّا بالإجمال والتفصيل أو بالاستقلالية والتبعية، وأمثال ذلك على حدٍّ سواء وفي رتبة واحدة بالنسبة إلى تطابقها مع الواقع. وهذا من قبيل المعاني الحرفية وما يساوقها من المعاني الاسمية.

إلّا أنّ المحقق الخراساني ذهب إلى أنّ الفرق بينهما بالاستقلالية والتبعية، ونحن قلنا بالإجمال والتفصيل، فلا فرق بينهما إلّا في مرحلة اللحاظ، فلا فرق بين أن يقول: (صل مقارنة مع الطهور)، أو يقول: (صل بطهور)، والحال أنّهم يقولون إذا كان بكلمة التقارن، فالتقارن لا يثبت بالأصل في أطرافه، وإن كان بحرف الباء فيثبت الموضوع.

وكذلك قالوا بالفرق بين التعبير بأمرٍ انتزاعي والتعبير بمنشأ الانتزاع، فإذا قال: (من فاتته الصلاة فيجب عليه القضاء) يقولون: إذا شكّ في إتيان الصلاة فلا يجب عليه القضاء بعد الوقت؛ لأنّ الفوت لا يثبت باستصحاب عدم إتيان الصلاة في

---

(١) المحيط ١ : ٣٢٩.

الوقت؛ إذ الفوت مفهوم وجودي. وأمّا إذا قال: (من لم يصل في الوقت يجب عليه القضاء) فيثبت موضوع القضاء. وكذا إذا قال: (من كان كافراً يجوز قتله) فلا يثبت كفره بالأصل، وأمّا إذا قال: (من كان مميّزاً ولم يعتقد بالعقائد الإسلامية يجوز قتله) فيمكن إثباته بالأصل؛ إذ هو مميز بالوجدان وغير معتقد بالأصل.

فلقائل أن يقول بأنّ التفرقة بحسب اللحاظ، وبسبب اختلاف التعابير بما أنّ منشأ هذه التعابير هو التكثر الإدراكي، غير صحيحة ومحل نظر في كلا القسمين، ولا يمكن متابعة لسان الدليل وإلغاء الباقي.

ويمكن تقريب ذلك بنحوين:

النحو الأول: أنّ الواقعية قابلة للتعبيرات المختلفة، وبناءً على بعض التعابير يكون الأصل مثبتاً للموضوع ولا يكون مثبتاً على بعض التعابير، والتعبير الذي يكون مثبتاً في هذا السنخ من الموارد كاف في إثبات الموضوع وإن لم يكن وارداً في النص، وهذا ما يظهر من كلمات المحقق الإيرواني بدعوى أنّه لا خصوصية لأي من هذه التعابير في هذه الموارد، سواء ورد التعبير في النص أم لم يرد، بل لا بدّ أن نلتزم بأنّ الحكم المنشأ قائم بالنسبة إلى الهيولائية الجامعة بين النسب، أي أنّ الجامع بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة المحمول هو المقوم للحكم، ولا فرق بين أن يقول: (كل إمرأة غير قرشية تحيض إلى خمسين) وبين أن يقول: (كلّ إمرأة تحيض إلى الخمسين إلّا القرشية)، والحال أنّ الأول كان بنحو الموجبة المعدولة المحمول، والثاني بنحو السالبة المحصلة، وكذلك في سائر الموارد.

فقد قال في رسالته اللباس المشكوك: (إنّ الأحكام الشرعية اللاحقة للذات بصفة من الصفات أو على صفة من الصفات فإنّها تلحقها بما لها من النسبة الهيولائية المعبّر عنها بتعبيرات شتّى باختلاف اللحاظات وأنّها في جميع تلك اللحاظات واحدة لا يختلف واقعها ولا يكون لشيء من هذه اللحاظات المختلفة دخل في ترتب الحكم

عليها، فإذا جرى الأصل فيها بلحاظ من هذه اللحاظات ترتب عليها الحكم المتعلّق بها، ولو كان ذلك الحكم مترتباً عليها بلحاظ آخر)[1] إلى آخره.

ويمكن توجيه ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومن المعلوم أنّ هذه اللحاظات المختلفة غير خاضعة للمصالح والمفاسد، فإنّها لا تقتضي مصلحة جعل الحكم حال كون موضوعه على نحو الموجبة المعدولة المحمول، وتقتضي مصلحة أُخرى جعل الحكم على نحو السالبة المحصلة، اللذين يختلفان في جريان الأصل على مسلك المتأخرين أو أنّ مصلحة تقتضي جعل الحكم حال كونه موضوعاً انتزاعياً بسيطاً ومصلحة أُخرى تقتضي جعل الحكم حال كون موضوعه مركباً من منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع حتى يمكن إحراز جزء بالوجدان، والآخر بالأصل، أو أنّ مصلحة تقتضي التعبير بالمعنى الحرفي ومصلحة أُخرى تقتضي التعبير بالمعنى الأسمى. فإنّ هذه كثرات يخترعها الذهن، والمصالح والمفاسد مرتبطة بالواقعيات، وهي قائمة بالجامع، إلّا أنّ المتكلّم ينتخب أحد التعابير إمّا من باب قانون انتخاب الأسهل أو أنّ أحدهما متعارف عند أهل اللسان.

الوجه الثاني: أنّ الروايات التي وصلت إلينا إنما وصلت من طرق الرواة، وهم كما في الروايات يجوز لهم النقل بالمعنى، وهذا السنخ من الاختلاف التعبيري من أوضح مصاديق النقل بالمعنى الذي هو جائز.

والأئمة عليهم السلام لم يردعوا عن النقل بالمعنى، بل في بعض الروايات الترخيص في ذلك.

---

(١) رسالة اللباس المشكوك: ٤٧.

والوجه الأول مرتبط بمقام الثبوت، والثاني مرتبط بمقام الإثبات، وفي هذا النحو لا يفرق بين أن يكون من القسم الأول أو من القسم الثاني، أي: بين أن يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، أو كان كلاهما في رتبة واحدة.

النحو الثاني: الفرق بين القسم الأول والقسم الثاني، فإن كان أحد التعبيرين مطابقاً للواقع، يعني انعكس فيه الواقع على ما هو عليه، والتعبير الآخر مخترعاً ذهنياً، كما في الأمور الانتزاعية، ففي هذا القسم ـ وإن عبّر بالأمر الانتزاعي في مرحلة جريان الأصول ـ نلاحظ التعبير الواقعي.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو ما إذا كانت الصور متساوية وفي رتبة واحدة ـ فنلاحظ أياً منها نشاء، وأمّا إذا كان متعلّق الحكم أمراً انتزاعياً فالمعيار هو منشأ انتزاعه بلحاظ أنّ الواقع هو منشأ الانتزاع، وهو انعكاس الواقع.

وهذا ما يظهر من كلام المحقق الخراساني في المقدّمة الثالثة من مقدمات اجتماع الأمر والنهي.

وبما أنّ الكلام هناك هو في الغصب والصلاة، وأنّ الغصب هو أمر انتزاعي فهل يقع الغصب متعلّقاً للحكم حقيقة أو أنّ متعلّق الحكم حقيقة هو منشأ انتزاعه، يعني التصرّفات التي تكون بغير إذن المالك؟ فإن كان مصب الحكم حقيقة هو الغصب، فمتعلّق النهي غير متعلّق الأمر، وأمّا إذا كان في الواقع مصب الحكم هو منشأ انتزاعه، وكان الأمر الانتزاعي مرآة له، كان متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً، وهو نفس الوضوء والصلاة.

وقد ذكر المحقق الخراساني أنّ هذا من قبيل الاختلاف في التعبير، فعليه لا بدّ وأن يلتزم بذلك في جريان الأُصول وإن لم يتعرّض له في المقام، ودليل المحقق الخراساني أمران:

الأمر الأول: أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومن المعلوم أنّ المصالح والمفاسد قائمة بالخارجيات، لا بالأُمور الانتزاعية الذهنية. وعليه فما هو متعلّق الحكم هو الذي له خارجية ووعاء للمصلحة والمفسدة.

وأمّا الأمر الانتزاعي فغير لائق لأن يكون متعلّقاً للحكم، ويكون جعله متعلقاً في القضية اللفظية مرآةً للمتعلّق، والمتعلّق هو منشأ الانتزاع.

الأمر الثاني: أنّ متعلّق الحكم لا بدّ وأن يكون قابلاً للوجود الخارجي حتى يكون إيجاده مستحقاً للمثوبة أو العقوبة، ومن المعلوم أنّ ما هو قابل للوجود والعدم إنّما هو منشأ الانتزاع، وأمّا الأُمور الانتزاعية فليس لها وجود خارجي بل لها وجود عرضي، يعني أنّ الوجود ينتسب إلى الأمر الانتزاعي بالعرض؛ ولذا يقال: إنّ الأُمور الانتزاعية موجودة بوجود مناشئ انتزاعها.

أمّا ما ذكره المحقق الإيرواني، فهو مخدوش من جهة أنّ كلّ حكم يجعله الشارع قائم بالنسبة الواقعية الجزئية؛ إذ الحكم لا يجعل مع جميع أنواع النسب.

فإمّا أن يجعل على نحو الموجبة المعدولة المحمول أو على نحو السالبة المحصلة، أو على نحو الإجمال أو التفصيل، فالحكم يجعل مع نسبة خاصة في وعاء الجعل وتكون هذه النسبة هي المقومة للحكم والحكم متقوم بها، والمفروض أنّ غيرها من النسب الجزئية لا يتقوم الحكم بها؛ إذ الحكم لا يمكن جعله بالنسبة الهيولائية؛ إذ إنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فالجامع بما أنّه جامع غير قابل للإنشاء، فما ينشأ لا بدّ وأن يكون نوعاً خاصاً في وعاء إنشاء الحكم.

فالقول بأنّ المقوم للحكم وما ليس بمقوم هو الجامع أمر لا يمكن الالتزام به.

وأمّا القول بأنّ الشارع انتخب أحد هذه التعابير أو أنّ الراوي نقل بالمعنى، فلا يمكن أن يكون مبرراً لهذا القول، ونحن بما أنّا عبيد يجب علينا اتباع نص القانون والحكم بأي صورة كان، فطبعاً هذه النسبة الخاصة هي التي يتقوم بها الحكم.

ولا بدّ في إحراز الموضوع أو إحراز المتعلّق وسائر الشؤون سواء بالأصل العملي أم بغيره أن نتابع الحكم الذي أنشأه المولى.

وأمّا ما ذكره المحقق الخراساني، فهو أيضاً مخدوش بما ذكرناه في محلّه.

وإجماله: أمّا الأمر الأول من أنّ المصالح والمفاسد قائمة بالأُمور الخارجية ولا تكون قائمةً بالأمر الانتزاعي فقد ذكر هو (قدس سره) أنّ المصالح والمفاسد قد تكون من قبيل الوجوه والاعتبارات.

والوجوه والاعتبارات ليست من قبيل الجواهر والأعراض، فيمكن أن تكون قائمة بأمر انتزاعي.

وأمّا الأمر الثاني وأنّ المتعلّق لا بدّ وأن يكون قابلاً للوجود، صحيح، إلّا أنّ وجود الشيء على أقسام: فقد يكون وجوده بوجود نفسه، وقد يكون وجوده بوجود منشأ انتزعه، ولم يقل أحد بأنّه لا بدّ وأن يكون المتعلق من الوجودات المتأصلة، يعني أن يكون له ما بحذاء في الخارج، فعليه إن ميّزنا أنّ متعلق الحكم في مرحلة الجعل ما هو، فنتابعه وإن لم نميّز ذلك بسبب اختلاف التعبير في الروايات، فلا يمكن إجراء الأصل، ولا يمكن أخذ الاختلافات دليلاً على أن هذه التعابير غير دخيلة إذا كان هذا الاختلاف في مرحلة التعليم؛ إذ بمقتضى أصالة التطابق بين الإرادة الجدية والاستعمالية لا يمكن تمييز ما هو مطابق للواقع، فهذا الأمر كسابقه غير قابل للاعتماد.

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت مع خفاء الواسطة.

فصل

في موارد يتوهم أنها من قبيل الأصل المثبت

بعد ما ظهر عدم ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة أمر تكويني أو عادي لا بدّ من ذكر موارد ربّما يتوهم أنّها من قبيل الأصل المثبت.

المورد الأول: الأحكام العقلية التي تترتب على استصحاب الحكم أو متعلّق الحكم؛ إذ المفروض أنّ العقل يحكم بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، ويحكم بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وهذه الأحكام العقلية مرجعها إلى أحكام ثلاثة:

التنجيز فيما إذا كان المستصحب حكماً إلزامياً.

والتعذير فيما إذا كان المستصحب عدم الحكم.

واستصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع، وبه نحرز الامتثال وإن لم يكن الامتثال قطعياً.

وبما أنّ هذه الآثار قد يتوهم أنّها من الأصل المثبت، فلا بدّ من البحث عن هذه الآثار، فيقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في المنجزية

قد يتوهم أنّه إن كان المستصحب حكماً إلزامياً، فلا يترتب عليه استحقاق العقوبة؛ لأنّه من الأصل المثبت؛ إذ ما يدركه العقل ـ وهو استحقاق العقوبة ـ ملازم للحكم الإلزامي. وهذا الإشكال قد تعرّض له صاحب الكفاية في ضمن كلامه. وأُجيب عنه بأنّ موضوع الأثر أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، ويختص الإشكال فيما إذا لم يكن موضوع الأثر أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري.

وتوضيح ذلك: أنه قد تقدم في مبحث قيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع الطريقي في المنجزية المذكور في مباحث القطع، البحث عن دور الاستصحاب الذي بسببه ينجز الحكم المستصحب على المكلّف.

ونحن هنا نتعرض له في الجملة، فنقول: توضيح ذلك بحاجة إلى بيان المسالك في التنجيز الذي هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الإلزامي، ثمَّ بيان المسالك في الاستصحاب، ثمَّ نرى أنّه ماذا يقتضي الاستصحاب؟ ولأي سبب يقوم مقام القطع الطريقي؟

فيقع البحث في أمرين:

الأمر الأول: وهو استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الإلزامي الذي يعبّر عنه بالمنجزية، وفيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون من مدركات العقل النظري.

ثانيهما: أن يكون من مدركات العقل العملي.

والمراد من العقل النظري ـ كما ذكرنا مراراً ـ هو أنّ العقل يدرك الواقعيات، كما أنّ المراد من العقل العملي سنخ من الأحكام العقلية التي نتيجتها حسن وقبح الأشياء واستحقاق العقوبة والمثوبة.

أمّا القول بأنّه من مدركات العقل النظري، فله طريقان:

الطريق الأول: ما هو ظاهر عبارة الكفاية في مبحث القطع وصريح بعض الأكابر، وهو أنّ من مدركات العقل ملازمة استحقاق العقوبة لمخالفة الحكم الإلزامي، وملازمته ملازمة واقعية في وعاء نفس الأمر، كسائر الملازمات.

فإنّ لازم وجود أحد الضدّين ارتفاع الضدّ الآخر، ولازم تحقّق أحد النقيضين عدم تحقق الآخر، وهكذا.

فهذه الملازمات تكون من الملازمات النفس الأمرية وأنّها وإن لم تكن في الواقع إلّا أنّها موجودة في وعاء نفس الأمر، وملازمة استحقاق العقوبة لمخالفة الحكم الإلزامي من هذا القبيل وممّا يدركه العقل، والمدركات العقلية لا تنحصر في الخارجيات، بل العقل يدرك الأمور النفس الأمرية.

ونفس الأمر الذي هو في قبال الواقع ما هو؟ هذا ما يبحث عنه في الفلسفة، فبعض عد نفس الأمر بحد ذات الشيء، وبعض قال: عالم العقل، وقال بعض آخر: أنّ نفس الأمر هو العقل الفعال، وهذا هو المورد الذي يقول العلّامة كنّا نورد على المحقق الطوسي، وكان بصدد جوابه.

والمقصود أنّ معرفة نفس الأمر تحتاج إلى بحث طويل، وستعرف مختارنا في الطريق الثاني.

الطريق الثاني: أنّ العقل يدرك استحقاق العقوبة على المخالفة بلحاظ أنّ الحكم المولوي بحسب ذاته مندمج ومستبطن فيه الوعيد على المخالفة، وهذا هو معنى الحكم المولوي، يعني: أنّ العقل نتيجة للتجزئة والتحليل وملاحظة مقوّمات الحكم يدرك استحقاق العقوبة على المخالفة، وأنّ من له حق الحكم إذا صدر منه حكم فمندمج فيه الوعيد على المخالفة، وبما أنّه صدر من أهله ووقع في محلّه، فالمخالف مستحق للعقوبة، أي مستحق للحكم الجزائي، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الحكم المولوي مشتمل على الحكم الجزائي على نحو اللف والاندماج. وهذا هو المراد من نفس الأمر.

فكل ما ذكر نفس الأمر فالمراد منه الأمور التي تخرج من نفس الشيء، ويقال لهذه الأمور: أُمور نفس أمرية، لا أن يكون نفس الأمر موضع ووعاء؛ ففي نفس الأمر إن خالف حكم المولى يستحق العقوبة.

وهكذا الملازمات، فإنّه لو تحقق خمس خمسات فتتحقق خمسة وعشرون؛ لأنه ليس خمسة وعشرون إلا خمس خمسات، وإن تحققت العلّة التامة يتحقق معلولها؛ إذ العلّة التامة ما لا يكون المعلول منتظراً لتحقق شيء آخر سواها، والشيء إذا وجب يتحقق لا محالة. فليس هناك حديث العقل الفعال ولا غيره.

وهذا ما ذهبنا إليه، وأنّ استحقاق العقوبة من مدركات العقل النظري، ومدركه في الحقيقة أمر شرعي، إلّا أنّه بوجوده الإجمالي مندك في الحكم المولوي، وبوجوده التفصيلي من القوانين الجزائية، فإنّ في كلّ قانون من القوانين المدنية قانون جزائي،

والعقل يدرك أنّ المخالفة يستتبعها الحكم الجزائي، وأنّ من خالف عن علم ـ وعلى بعض المسالك عن قدرة ـ يترتب عليه الحكم الجزائي.

وفي قبال هذا الاحتمال هو أن يكون استحقاق العقوبة من مدركات العقل العملي، وفيه ـ أيضاً ـ طريقان:

الطريق الأول: ما نسب إلى الفلاسفة واختاره المحقق الأصفهاني، وهو أنّ حكم العقل العملي عبارة عن الحكم بحسن الإحسان وقبح الظلم، وهذا ليس له واقع، إلّا تطابق آراء العقلاء عليه.

فحكم العقل العملي يعني: ما تطابقت عليه آراء العقلاء، وواقعيته بواقعية آراء العقلاء، والعقلاء حفظاً للنظام جعلوا هذا الحكم أساساً ورتبوا عليه شعباً وفروعاً.

وجعل المحقق الأصفهاني الباري جل وعلا طرفاً في هذه القضية، فكما أنّه لا يجوز التعدّي على حدود الآخرين لأنّه ظلم، والظلم قبيح، كذلك بالنسبة إلى أحكام الله وحدود الله، فلا يجوز التعدّي على حدود الله؛ لأنّه ظلم بالنسبة إليه، والظلم قبيح.

الطريق الثاني: أنّ الضمير الإنساني يحكم باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، وذلك لا من أجل تطابق آراء العقلاء كما ذكره المحقق الأصفهاني، بل من أجل أنّ الله تبارك قد أودع أحكاماً، ويعبر عنها بالقانون الفطري والطبيعي، وقوله تعالى: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[1]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ووَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَه لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِه، ويُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِه، ويَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، ويُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»[2]، وغيرهما مما يشهد على وجود بعض الأحكام في الضمير الإنساني.

---

(١) سورة الشمس الآية: ٨.

(٢) نهج البلاغة (تحقيق صالح): ٤٣.

هذا فهرست المسالك في مبنى استحقاق العقوبة، ويبقى أن نبين المراد من الحكم المولوي، فإنّ الأكابر لم يتعرضوا للفرق بينه وبين الحكم الإرشادي، فنقول: إنّه يمكن تصوير طريقين للحكم المولوي.

الطريق الأول: بناء على أنّ مرجع الحكم المولوي إلى ارتباط شخصية الآمر مع هذا الحكم، بمعنى: أنّه لو لم يفعل فقد أهانه، وهذا كما في غالب أوامر الرؤساء من الشيوخ والسلاطين المستبدّة، فبقوله (افعل) يربط شخصيته به، وإن لم يفعل الطرف المقابل فكأنّه هتك شخصيته وأهانه، وهذا الربط للشخصية أمر عقلائي؛ والقسم من هذا القبيل، فإنّه ليس إلّا ربط الشخصية وأنّه (إن أفعل) يكون إهانة لما حلف به.

الطريق الثاني: أنّ من له حق الأمر والنهي يحق له البعث والزجر بنحو يكون مندمجاً فيه الوعيد على المخالفة، وهنا لا ربط للشخصية، والحكم تابع للمصالح والمفاسد.

وهناك قسم آخر من الحكم المولوي، إلّا أنّه غير مرتبط بمحل البحث، وهو إلزام الإنسان نفسه بأعمال وتروك إن خالفها يكون مستحقاً للعقاب، وهذا كما في المواثيق الاجتماعية.

وقد ذكرنا في محلّه أنّ بعض الآيات مشيرة إلى أنّ بين الله وبين الناس ميثاق مثل قوله: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[1].

ونتيجة هذا البحث أنّ مخالفة الحكم الإلزامي توجب استحقاق العقوبة فيما إذا كان الحكم معلوماً، فالعلم والوصول لهما دخالة، والحكم غير الواصل لا يكون له أثر، فإن كان العقل مدركاً للملازمة فإنّما يدرك ملازمة مخالفة الحكم الواصل واستحقاق العقوبة.

---

(١) سورة البقرة الآية: ٤٠.

وإن كان الحكم الجزائي مندمجاً في الحكم ـ كما قلنا ـ فهو مشروط بأن يكون معلوماً. وهكذا في سائر المسالك.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وهو بيان المسالك في التنجيز.

الأمر الثاني: في أنّه أي دور يلعب الاستصحاب في إيجابه التنجيز؟ وفي مفاد الاستصحاب ـ كما تقدم ـ مسلكان:

المسلك الأول: أنّ مفاد الاستصحاب هو توسعة الكشف اعتباراً من العقلاء، والشارع من العقلاء، وقد أمضى ذلك.

ومرجع هذا إلى أنّ ما كان مكشوفاً حدوثاً فهو مكشوف بقاءً.

المسلك الثاني: أنّ مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل لا توسعة اليقين، وقد ذهب إلى ذلك أكثر المحققين من المتأخرين، كالشيخ وصاحب الكفاية وغيرهما، ويعبرون عن هذا بالحكم الظاهري.

أمّا بناءً على المسلك الأول فلا بدّ من الالتزام بأنّ موضوع استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الإلزامي أعمّ من العلم الوجداني والتعبدي.

فالنتيجة: أنّ بالاستصحاب يتحقق موضوع استحقاق العقوبة، فبناءً على أنّ استحقاق العقوبة من مدركات العقل النظري بالطريق الأول ـ مثلاً ـ نقول: العقل يدرك أن مخالفة الحكم المعلوم مستلزم لاستحقاق العقوبة، سواء أكان بالوجدان أم بالاعتبار والتعبد من الشارع.

وبناءً على أنّ استحقاق العقوبة من مدركات العقل النظري بالطريق الثاني وهو الاندماج، فيكون خارجاً عن موضوع البحث في الحقيقة، يعني: أنّ الاستصحاب نتيجته العلم بحكم اعتباراً، فيعتبره عالماً بوجوب صلاة الجمعة مثلاً. وهذا الاعتبار نتيجته توسعة الحكم الجزائي وأنّه من لم يأت بصلاة الجمعة عالماً سواءٌ أكان تعبدياً أم وجدانياً يعاقب بكذا.

فهنا المعلوم بالاستصحاب ليس هو الأثر العقلي وإنّما هو حكم شرعي يكون موضوعاً لاستحقاق العقوبة، فلا يمكن القول بأنّ هذا من المدركات العقلية؛ إذ المدركات الشرعية أيضاً من المدركات العقلية، إلّا أنّ المدرك هنا هو الحكم الشرعي واستحقاق العقوبة بوجوده الإجمالي، أما وجوده التفصيلي فالعقل يقول: بأنّه لا بدّ للمولى جعله، فهذا حكم شرعي مترتب، والعقل يدرك الحكم الشرعي الذي هو عبارة عن الحكم الجزائي، إلّا أنّه بوجوده الإجمالي.

إنّما الكلام كلّ الكلام بناء على القول بجعل الحكم المماثل ـ أي على المسلك الثاني ـ ونحن لا نريد في هذا المقام البحث معهم بأنّهم من أين عرفوا جعل الحكم المماثل في الاستصحاب، وبعض منهم قد أنكر جعل الحكم المماثل للأمارات في مبحث القطع إلّا أنّه قال به في الاستصحاب، بل نحن بصدد تصوير ما ذكروا، وأنّ معنى (لا تنقض اليقين بوجوب شيء بالشكّ فيه) أنّه يجب أن تفعله، فإن قلنا بهذه المقالة فنتيجته التوسعة أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الحكم المماثل يتصور على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أنّ الحكم الواقعي بما أنّه مجهول وملاكه قوي، فلأجل عدم تضييع الملاك وعدم انعدام الحكم يجعل حكماً آخر، وملاك هذا الحكم ملاك الحكم الأول، إلّا أنّ الملاك بالنسبة إلى الحكم الأول على سبيل العلّة وبالنسبة إلى الحكم الثاني على سبيل الحكمة، يعني أنّ الحكم حكم واقعي سواءٌ تطابق مع الحكم الأول أم لا، فهذا حكم إلهي، والاستصحاب متكفل لجعل الحكم الواقعي، وهذا ما لا نقول به وهو تصويب معتزلي ـ وإنّما قال به المعتزلة من أجل أنّهم كانوا مبتلين بالقضاوة لمدّة قليلة في زمن المتوكل ـ وهذا غير صحيح، ولا يمكن الالتزام به.

نعم، لا يبعد القول بأنّ الأوامر العسكرية وما شاكله أن تكون على نحو الموضوعية بالنسبة إلى الحكمة.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «العمري وابنه ثقتان ـ إلى أن يقول ـ فاسمع لهما وأطعهما»(١)، أعمّ من أن يكون ما أمرا به صالحاً أو لا.

النحو الثاني: من الحكم المماثل ما ذكره الشيخ والمحقق النائيني وهو عبارة عن الحكم النفسي للغير، ومعناه أنّ العقوبة تكون على مخالفته، والملاك علّة له، فكلّ ما تطابق مع الواقع يكون حكماً واقعياً، وكلّ ما لم يكن مطابقاً يكون حكماً صورياً، فإذا حصل العلم بهذا الحكم بسبب الاستصحاب أو غيره تحقق استحقاق العقوبة على مخالفة هذا الحكم إذا تطابق مع الواقع.

النحو الثالث: ما ذهب إليه المحقق الخراساني، وهو أنّ الحكم حكم طريقي ومن قبيل (أكرم جارك) لمن لا يعرف زيداً، فيكون معرفاً له.

وهذان النحوان من الحكم المماثل مخدوشان أيضاً.

أمّا النحو الثاني، فمن أجل دوران الأمر بين الحكم الواقعي والصوري، فإنّ دوران الأمر بين الحكم الواقعي والصوري لا يوجب العلم، وقبل الاستصحاب لم نكن عالمين والآن أيضاً لسنا عالمين بالحكم، فجعله لغوٌ.

وأمّا النحو الثالث، فمن أجل أنّ الحكم الطريقي و(أكرم جارك) ليس إيصالاً للحكم الواقعي، لا وجداناً ولا تعبداً، بل هو جعل لحكم آخر.

وعلى أي حال فعلى النحو الثاني يقال: إذا علمت بالحكم الواقعي أو بالحكم المماثل فتستحق العقوبة على مخالفته إذا كان الحكم المماثل مطابقاً للواقع، فالحكم المماثل يوجب التوسعة في دائرة الحكم العقلي.

وعلى النحو الثالث يقال: إذا خالفت حكماً علمت به أو قام على وفقه حكم طريقي تعاقب عليه، أي على الواقع، وعلى مسلك الشيخ تعاقب على نفس هذا الحكم.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٤.

هذا كلّه صور قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي، وقد ظهر من ثنايا الكلام أننا لا نقول بجعل الحكم المماثل، ولا يستفاد ذلك من الروايات.

ولعلّ وجه ذهابهم إلى جعل الحكم المماثل هو أنّه خطر ببالهم أنّ المنجز منحصر بالعلم، والشارع لا تنال يده لتوسعة العلم، فلا بدّ له من جعل الحكم؛ إذ العلم هو المؤثر في استحقاق العقوبة، ونحن في قبالهم نقول إنّ الشارع يمكنه جعل الحكم الوضعي الذي هو عبارة عن العلم، وبالنتيجة تكون التوسعة في العلم ويقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي في المنجزية.

بقي الكلام في أنّه إذا كان المستصحب هو موضوع الحكم الإلزامي فما هو مصحح الاستصحاب ومنشأ ترتيب الأثر على الموضوع، كما إذا استصحبنا خمرية مائع؟

فإذا قلنا بأنّ مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل، فيقال: إن كان المستصحب هو موضوع الحكم الإلزامي فمرجعه إلى الحكم الإلزامي للموضوع، فإذا استصحبنا خمرية شيء فمعناه: (لا تشربه)، ورتّب أثر الخمرية، وإذا كان المستصحب الحكم الإلزامي، فمرجعه إلى رتب آثار الحرمة، وهذا واضح.

وإنّما الكلام فيما إذا قلنا بأنّ مفاد الاستصحاب هو توسعة الكشف؛ إذ على هذا المسلك يكون مرجع الاستصحاب إلى اعتبار العلم بالنسبة إلى خمرية هذا المائع.

وربّما يقال: إنّ كون الشخص عالماً بخمرية المائع لا أثر له؛ إذ ما هو منشأ الأثر هو خمرية هذا المائع، والشارع لم يعبدنا بأنّ هذا خمر، بل تعبدنا بأنا عالمون بخمريته، وما له كبرى شرعية (كلّ خمر حرام) لا ما علم أنّه خمر حرام، فما تعبدنا به الشارع لا يترتب عليه أثر؛ إذ ما له أثر شرعي لم يتعبدنا الشارع به، وما تعبدنا به ليس له أثر شرعي.

والقول بأنّ الاستصحاب قائم مقام القطع الطريقي وأنّ هذا طريق إلى الخمرية تعبداً، غير كاف في رفع الإشكال؛ إذ لو قيل إنّ لسان الدليل إن كان لسان تنزيل العلم

بلحاظ نفس العلم كان الإشكال وارداً؛ إذ يترتب عليه آثار القطع الموضوعي، والحال أنّه لا أثراً فعلاً للعلم بالخمرية.

ومجرد كون اللسان لسان القطع الطريقي الذي لابد فيه من ترتيب آثار المقطوع الذي هو معنى القطع الطريقي، لا يكفي في المقام؛ إذ صغرى تلك الكبرى لا تتحقق على أي حال، فإنّ موضوع الحرمة هو كل خمر تكويني حرام، لا كل خمر تعبّدنا الشارع به.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أنّ العقل يحكم في الموارد التي جعلت كبرى كلّية بتنجز الحكم بالنسبة إلى جميع المصاديق المحرزة، فإذا قال: كلّ خمر حرام، فالعقل يحكم بتنجز الحرمة في جميع مصاديقه المحرزة، سواءٌ أكان المصداق محرزاً بالوجدان أم بالتعبد.

إلّا أنّ هذا الجواب مبتن على أن يكون الحكم الإنشائي والحكم الفعلي واحداً، ويكون الاختلاف بينهما بوجود الموضوع وعدم وجوده، ونحن قد ذكرنا في تقوية كلام المحقق النائيني في مبحث تعارض استصحاب عدم الجعل والمجعول أنّ الحكم الفعلي غير الحكم الإنشائي، وما هو موضوع لوجوب الإطاعة وحرمة العصيان بحكم العقل هو الحكم الفعلي.

وفي المقام إذا قال: (هذا حرام) يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة، وليس له نظر إلى الحكم الإنشائي وأنّ ما تحقق موضوعه من الأحكام الإنشائية منجز لكم؛ إذ كما قلنا إنّ هذا مبتن على أن يكون الحكم الفعلي والإنشائي واحداً، وهذا خلاف ما ذهبنا إليه سابقاً.

الوجه الثاني: أنّ الاستصحاب ببناء العقلاء مرجعه إلى توسعة الكشف بالنسبة إلى ما له أثر إحساسي، وهكذا الروايات ناظرة إلى اليقين الذي هو ذو أثر إحساسي إمّا بنفسه وإمّا بالحكم المترتب عليه. وهذا هو مجرى الاستصحاب.

وأما الأمور التي ليس لها أثر إحساسي كالموضوعات الخارجية التي لا تترتب عليها أحكام شرعية أو عرفية، فليست مجرى للاستصحاب، وعليه إذا تعبدّنا بموضوع، واعتبرنا عالمين به، فهذا ملازم للتعبد بحكمه، لا من باب التلازم بين الاعتباريات وأنّ اعتبار العلم بشيء ملازم لاعتبار العلم بلوازمه، بل من جهة وجود خصوصية في المقام؛ إذ المفروض أنّ الاستصحاب سواء أكانت حجّيته من باب بناء العقلاء أم الأخبار قائم مقام القطع الطريقي، ولا فرق في القطع الطريقي بين أن يكون بالنسبة إلى الأحكام أو الموضوعات.

فعليه إذا اعتبرنا عالمين بالموضوع معناه أنّك عالم به وعالم بحكمه.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى المقام الأول.

المقام الثاني: في المعذرية

وهو أنّ العقل يحكم بالمعذرية فيما إذا كان قاطعاً بعدم الحكم، فهل هذا الأثر ثابت لاستصحاب عدم الحكم الإلزامي أو لا؟

وبعبارة أُخرى: أنّ استصحاب عدم التكليف الإلزامي هل يلزم منه محذور المثبتية أو لا؟

وقبل الشروع في البحث لا بدّ من التذكير بما ذكرناه في مبحث القطع، وهو أنّ عدم القطع بالتكليف كاف في المعذرية، بمعنى أنّ وجود السترة بين المكلّف والحكم الواقعي كاف في المعذرية إذا لم يكن عن تقصير، والقطع بعدم التكليف الإلزامي لا أثر له، وفي هذا المقام أيضاً لا بدّ من ملاحظة المسلكين في الاستصحاب.

أمّا بناء على مسلك توسعة الكشف فمعنى استصحاب عدم التكليف اعتبار الشارع المكلّف متيقناً بعدم التكليف، وعلى هذا لا يلزم أي محذور؛ إذ لو اعتبرنا الشارع عالمين بعدم التكليف فالعقل يحكم بالمعذرية، فإنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والمقام مضافاً إلى وجود عدم البيان بيان للعدم وأنّ محرز عدم التكليف لا

يعقاب، والمفروض أنّا محرزون لعدم التكليف، ولا يفرق في موضوع حكم العقل أن يكون محرزاً للعدم بالوجدان أو بالتعبد.

وبعبارة أُخرى: على هذا المسلك يكفي في جريان الاستصحاب بأن يكون الاستصحاب وارداً أو حاكماً بالنسبة إلى الحكم الشرعي أو الحكم العقلي، فإذا حكم العقل بأنّ من كان عالماً بعدم الحكم لا يعاقب، فلا يفرق بين أن يكون عالماً وجداناً أو تعبداً، فيكون وارداً على الحكم الشرعي.

وإنّما الكلام بناء على المسلك الثاني، وهو جعل الحكم المماثل؛ إذ ربّما يشكل بأنّه على هذا المسلك لا بدّ وأن يجعل الشارع حكماً، والمفروض أنّ عدم الحكم ليس بموضوع ذي حكم ولا حكم.

أمّا عدم كونه موضوعاً لحكم، فهو واضح. وأمّا عدم كونه حكماً فهو أوضح، وإلّا لزم أن تكون الأحكام عشرة لا خمسة: الوجوب وعدم الوجوب، الحرمة وعدم الحرمة، وهكذا.

فإن أردتم إثبات الإباحة باستصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة فيلزم منه المحذور؛ إذ أنكم تريدون إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر[1].

---

(١) والظاهر أنّ الإشكال الذي ذكره الشيخ في مبحث البراءة ناظر إلى ذلك، وليس مراده ما فسّر في الدراسات وغيره.

ومنشأ ذهاب السيد الخوئي إلى هذا التفسير لكلام الشيخ هو أنّ الشيخ يقول بجريان الاستصحاب العدمي.

ولكن هذا الاستشهاد غير تام؛ إذ يمكن للشيخ أن يقول باستصحاب العدم ولا يقول باستصحاب عدم التكليف، وليس لازم القول باستصحاب العدم القول باستصحاب عدم التكليف أيضاً. (الاستاذ دام ظله)

ويمكن دفع الإشكال بأنّ للشارع إنشاء عدم الحكم، وعدم الحكم وإن كان ليس حكماً إلّا أنّه قابل للإنشاء في بعض الموارد، ولذا قلنا إنّ الحلّية الواردة في لسان الشارع، بمعنى حل عقدة الحظر والتحريم سواءٌ أكان التحريم موجوداً أم متوهماً.

فالحلال بمعنى أنّه ليس بحرام وقد أنشأه الشارع، غاية الأمر أنّه لا بدّ وأن يكون خلاف التحريم إمّا واقعاً أو توهماً.

ومنشأ القول بأنّه غير قابل للجعل هو أنّ الاعتبار لا بدّ وأن يكون على خلاف التكوين، ففي موارد عدم الحكم لا يمكن اعتبار عدم الحكم، بل لابدّ من الإخبار عن عدم الحكم.

والجواب عن ذلك أنّه يكفي كون الحرمة متوهمة أو محتملة.

وفي استصحاب عدم التكليف إشكالات أُخر غير مرتبطة بالمقام، نظير ما قيل من أنّ استصحاب عدم التكليف لغو؛ إذ البراءة موجودة، وقد أجبنا في مبحث البراءة بأنّ الاستصحاب مزيد حجة للعبد على المولى.

وهذا تمام الكلام بالنسبة إلى المقام الثاني وهو المعذرية.

المقام الثالث: في أنّ العقل يحكم بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا بدّ للمكلّف من إحراز الامتثال يقيناً؛ فإن اعتمدنا في مرحلة الامتثال باستصحاب بقاء شرط أو عدم مانع فهل يلزم منه محذور أو لا؟

وقد يشكل بأن إحراز الشرط أو عدم المانع هو في مرحلة تحقق العمل خارجاً، ويريد إحراز تطابق المأتي به مع المأمور به بالاستصحاب.

ومن المعلوم أنّ المأتي به ليس من شؤون الحكم، بل مسقط له، ومتعلق الحكم عبارة عن العمل في وعاء الاعتبار، فعليه ما موقف استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع؟

وهذا الإشكال غير جارٍ في موضوعات الأحكام؛ إذ موضوع الحكم عبارة عن الماهية بوجودها الخارجي.

فمثلاً: إذا قال: (كلّ مستطيع يجب عليه الحج)، فالمستطيع بوجوده الخارجي هو الموضوع لوجوب الحج، ولا أقل أنّه موضوع في مرحلة فعليته.

وأمّا متعلقات الأحكام فعلى عكس موضوعات الأحكام، فإذا تحققت موضوعات الأحكام في الخارج يصير الحكم فعلياً، ويكون لازم الإطاعة، ومحرم العصيان.

وأمّا متعلّقات الأحكام فبسببها ينتهي أمد الحكم ولا تتلون بلون الحكم.

ولا بدّ من ملاحظة ذلك قياساً على المسلكين في الاستصحاب.

أمّا بناء على مسلك توسعة الكشف فلا يلزم أي محذور. والوجه فيه: أنّ العقل يحكم بإحراز تفريغ الذمّة، سواءٌ أكان الإحراز وجدانياً أم تعبدياً أم كان بعضه بالوجدان وبعضه بالتعبد، وبما أنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات فيكون الإحراز تعبدياً، والاستصحاب موجب للورود على نحو التوسعة، فهذا العمل تمام ما ينطبق عليه المتعلق ونحن نحرز الامتثال بالتعبد.

وأمّا بناء على مسلك جعل الحكم المماثل فبما أنّ استصحاب بقاء الشرط وعدم المانع لا هو حكم شرعي ولا موضوع ذو حكم شرعي؛ إذ نحن نريد التمسك بالاستصحاب في مرحلة تفريغ الذمّة والعمل الخارجي، ومن المعلوم أنّ العمل الخارجي لا ربط له بالحكم الشرعي وإنّما هو مسقط للحكم الشرعي، ومع فرض أنّه مسقط، فجعل الحكم المماثل في هذه المرحلة لا معنى له.

وقد تعرض صاحب الكفاية لهذا الإشكال وأجاب عنه بجواب وقع مورداً للاعتراض، فقد قال في الكفاية: (أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحائه كالجزئية والشرطية والمانعية؛ فإنّه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً، ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلّاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو

المانعية بمثبت، كما ربّما توهم بتخيل أنّ الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الأُمور الانتزاعية)[1].

وفي هذه العبارة إبهام؛ ولذا اعترض بعض الأكابر في المصباح بقوله: (لأنّ الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتب على استصحاب الشرط، بل هي منتزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بشيء مقيداً بشيء آخر، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، فشرطية الاستقبال للصلاة تابعة لكون الأمر بالصلاة مقيداً بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا)[2].

ويمكن فهم مراد صاحب الكفاية ممّا ذكره في مبحث الإجزاء[3]، وملخص كلامه هناك: أنّ قاعدة الطهارة واستصحابها في وجه قوي مرجعها إلى توسعة دائرة الشرط، يعني بمجرد أن قال الشارع: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر) قد وسّع دائرة الشرطية، بمعنى أنّ الصلاة كانت مشروطة بالطهارة الواقعية، والشارع بقوله هذا ـ في الحقيقة ـ يقول: إنّي وسعت دائرة الشرطية، أي: يتوسع في دائرة الجعل، ولذا يقول بالإجزاء، فالمراد من كلامه في المقام: أنّ منشأ توسعة الشرطية بجعل الشرطية زائداً عما كان.

والشرطية وإن كانت تنتزع من الأمر بالشيء مقيداً بوجود شيء في مرحلة الجعل، إلّا أنّ توسعة دائرة الشرطية تكون بقيام قاعدة الطهارة والاستصحاب، فيكون الاستصحاب موسعاً لدائرة الشرطية، أي الشرطية التي يترتب عليها الحكم، وبما أنّ الحكم التكليفي أيضاً منتزع، فمرجعه إلى أنّ الأمر بالصلاة يعم الصلاة مع الطهارة الواقعية والطهارة التنزيلية.

---

(١) كفاية الأصول: ٤١٦.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٢٠٧.

(٣) كفاية الأصول ٨٦.

وما ذكره المحقق الخراساني في مبحث الإجزاء وإن كان له وجه، إلّا أنّ في المقام لا وجه له؛ إذ قاعدة الطهارة ليست كاشفة عن الواقع ويمكن فيها الحكم بالتنزيل، وأمّا في الاستصحاب فلا يمكن الحكم بالتنزيل؛ لأنّه ناظر إلى كشف الواقع.

فاستفادة توسعة دائرة الشرطية من الاستصحاب ممّا لا وجه له، كما ذكرنا ذلك في مبحث الإجزاء.

وقد ذكر المحقق الأصفهاني في كتابه الأُصول على النهج الحديث أنّ إلحاق الاستصحاب بقاعدة الطهارة غير صحيح؛ إذ الطهارة ظاهرة في التنزيل، وظاهرة في الموضوعية، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّ لسان دليله لسان الطريقية، لا الموضوعية.

ويمكن الجواب عن الإشكال المزبور بناء على مسلك جعل الحكم المماثل بوجهين:

الوجه الأول: وهو مبني على ما ذكرناه في مبحث الإجزاء من أنّه ما هو السرّ في أنّ إتيان المأمور به الواقعي مجز ومسقط للأمر؟

ذكر القوم أنّ السرّ في سقوط الأمر عبارة عن أنّه لو بقي الأمر بعد ذلك لكان الباقي أمراً بلا ملاك.

وهذا لا محصل له، ونحن ذكرنا هناك أنّ الأمر ـ خصوصاً بناءً على أن يكون نسبته نسبة إيقاعية، واعتبار شيء على ذمّة المكلّف ـ له غاية وأمد وهو عبارة عن إتيان العمل خارجاً.

فإذا قال: ذمتك مشغولة بالعمل الفلاني، فمعناه: أنّ اشتغال الذمّة موجود ما دام لم يأت بمطابقه في الخارج، فبحكم العقل النظري ينتهي أمده، ولذا يكون موجباً لسقوط الأمر.

وعليه فإذا أحرزنا بالاستصحاب نهاية أمد الحكم فيكون موضوعاً لانتفاء الحكم، ويكون من قبيل استصحاب عدم التكليف، فكما قلنا إنّ استصحاب عدم التكليف أمر مجعول، كذلك المقام، ويحكم بتفريغ الذمة وانتفاء الحكم.

الوجه الثاني: ما هو مبتن على ما ذكرنا أيضاً من أنّ مطلق الأحكام المولوية مشتملة على نحو اللف والاندماج على الأحكام الجزائية، ومعنى (افعل كذا) أنّه لو فعلت لترتب عليه المثوبة، وإن لم تفعل لترتب عليه العقوبة.

والحكم الجزائي موضوعه من أتى بالمأمور به يكون له كذا من الثواب، ومن لم يأت به يعاقب بكذا، وهذا الحكم الجزائي هو حكم أيضاً.

والأحكام الجزائية قد يجريها الحاكم الشرعي كالحدود والتعزيرات، وقد يجريها في الآخرة الملائكة الموكلون بالعذاب، وعليه فيدخل المقام في موضوعات الأحكام.

وقد ذكرنا أنّه لا محذور في إجراء الاستصحاب في موضوعات الأحكام.

هذا تمام الكلام في تتمة أبحاث الأصل المثبت، ونحن قد قدّمنا بحث الأصل المثبت على سائر التنبيهات للأمرين اللذين ذكرناهما في أول البحث، ومن الآن نشرع في سائر التنبيهات على وفق ترتيب القوم.

التنبيه الثاني

في الزمان الملحوظ في أدلة الاستصحاب

لا إشكال في اعتبار اليقين والشك في الاستصحاب، كما لا إشكال أنّ في الاستصحاب قضية متيقنة ومشكوكة، والكلام في الخصوصية الملحوظة فيهما من حيث الزمان، فهل يكون بجميع الصور المتصورة مشمولة لأدلة الاستصحاب أو لا؟

والكلام تارة في اليقين والشك، وأُخرى في القضية المتيقنة والمشكوكة.

أمّا اليقين والشك، فقد يكون اليقين متقدّماً، والشكّ متأخراً كما هو الغالب، كما إذا كان له يقين بعدالة زيد، ثمَّ شك فيها.

وقد يكون بالعكس، يعني أولاً كان شاكاً في عدالة زيد مدة، ثمَّ حصل له اليقين بأنّه كان عادلاً قبل هذه المدّة.

وقد يكون اليقين والشك في آن واحد، وهذا فيما إذا كان المتيقن سابقاً على المشكوك فيه ـ وسيأتي البحث عنه عن قريب إن شاء الله ـ كما إذا حصل له اليقين بأنّه كان عادلاً سابقاً، وشك في بقاء عدالته فعلاً.

وهذه الصور الثلاث مشمولة لأدلّة الاستصحاب، ولم ينقل الخلاف من أحد.

وأمّا القضية المتيقنة والمشكوكة فلا ريب في أنه لابد وأن تكون القضية المتيقنة لها سبق زماني على القضية المشكوكة بلحاظ الأدلة التي هي متكفلة لحجية الاستصحاب.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس وكانت القضية المتيقنة فعلية والقضية المشكوكة مرتبطة بالزمان الماضي، فلا يكون مشمولاً لتلك الأدلة، وهذا ما يعبّر عنه بالاستصحاب القهقرائي.

وقد ذهب بعض إلى حجّيته في باب الألفاظ، كما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى فعلاً، ولا ندري أنّ هذا اللفظ هل كان ظاهراً في هذا المعنى في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام أو لا؟

فبحكم استصحاب القهقرى نحكم عليه بأنّه كان ظاهراً في هذا المعنى، وبناء العقلاء عليه.

ونحن لا يمكننا الالتزام بكون هذا الأصل أصلاً عقلائياً، بل بناء العقلاء في هذه الموارد ـ إن كان احتمال أنّه كان مستعملاً في غير هذا المعنى احتمالاً غير موهوم ـ هو الفحص عن الشواهد والقرائن.

ولسبق القضية المتيقنة على المشكوكة صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانت القضية المتيقنة في الماضي والمشكوكة في الحال، وهذا هو القدر المتيقن من الاستصحاب ومورد بعض الروايات أيضاً، ولا إشكال في هذه الصورة.

الصورة الثانية: أن تكون القضية المتيقنة حالية والمشكوكة استقبالية.

ويعبّر عنها بالاستصحاب الاستقبالي، كما إذا كان متيقناً بأمر ويشك في إدامته.

والمشهور ذهبوا إلى حجّيته، إلّا أنّه نسب إلى صاحب الجواهر أنّه أنكر ذلك.

وذُكر للاستصحاب الاستقبالي أمثلة:

منها: أنّه في الأوامر الاضطرارية إذا كان الموضوع هو العذر المستمر، فإن أحرز أنّه غير متمكن من إتيان المأمور به بالأمر الأولي، فلا إشكال في جواز البدار، وكذلك بناءً على جريان الاستصحاب.

نعم، قد ورد دليل خاص في التيمم وأنّه لا بدّ من التأخير حتى يحصل له اليأس من الوصول إلى الماء.

ومنها: استصحاب بقاء القدرة، كما إذا كان مستطيعاً فعلاً، ولا يعلم أنّه هل يكون قادراً بعد ذلك أو لا؟

نعم، في خصوص الشك في القدرة إن لم يكن الاستصحاب جارياً يمكن القول بلزوم ترتيب الآثار من جهة أُخرى، كادّعاء بناء العقلاء على أصالة القدرة، وكإحراز الملاك، فإن لم يرتب الآثار فهذا يوجب فوت الحجّ عليه.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت القضية المتيقنة والمشكوكة في الزمان الماضي، كما إذا أحدث وغفل وصلّى، ثمَّ توضأ وشك في أنّه هل توضأ بعد الحدث أو لا؟

وفي هذه الصورة شبهة على بعض المسالك كمسلك صاحب الكفاية الذي ذكرناه أخيراً، وهو أنّه إن كان مصحح الاستصحاب في مثل استصحاب الشرطية وعدم المانع هو جعل الشرطية وعدم المانعية الذي منتزع من الحكم التكليفي - والحكم التكليفي معناه جعله فعلاً - فهذا لا يعقل في المقام؛ إذ لا يعقل الحكم التكليفي بالنسبة إلى الزمان السابق، فإنّ الكشف الحقيقي في الأحكام التكليفية غير معقول، بخلاف الكشف في الأحكام الوضعية.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت القضية المتيقنة والمشكوكة استقباليتين، كما إذا كان قادراً على الحج فعلاً، إلّا أنّه يعلم أنّه يطرأ عليه عجز ويشك في بقاء العجز وعدمه إلى زمان الحج أو بالعكس، أو أنّه عاجز فعلاً ويعلم أنّه تحصل له القدرة ويشك في بقائها وعدم بقائها.

والكلام في هذه الصورة هو الكلام في الاستصحاب الاستقبالي، فمن ذهب إلى حجّيته يقول به في المقام ومن أنكره ينكره في المقام.

التنبيه الثالث

في اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب

وهذا ما تطرق إليه صاحب الكفاية تحت عنوان التنبيه الأول، وفرّع على ذلك فرعين.

وأصل هذا المطلب من الشيخ الأنصاري في أوائل الاستصحاب في الأمر الخامس، حيث اعتبر هناك فعلية الشك، وفرّع عليه الفرع الآتي، إلّا أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى اعتبار فعلية اليقين والشك، وفرّع على فعلية الشك ما سنذكره، وهو أنّه من أحدث ثمَّ غفل ثمَّ صلّى ثم شك في أنّه هل تطهر قبل الصلاة أو لا؟

فهنا ذكر الشيخ أنّه بما أنّ الشك في التطهير قبل الصلاة شك تقديري، فلذا تجري قاعدة الفراغ، والاستصحاب بعد الصلاة محكوم بقاعدة الفراغ، ويحكم بصحة الصلاة من أجل قاعدة الفراغ، وهكذا حكم صاحب الكفاية.

وأمّا في من أحدث ثمَّ شك ثمَّ غفل وصلّى حكم بالبطلان.

والكلام تارة يكون في المبنى وأُخرى في البناء، فالبحث في مقامين:

أمّا المقام الأول: وهو اعتبار فعلية الشك مع الالتفات إليه على حد تعبير الشيخ، وفعلية اليقين والشك بتعبير صاحب الكفاية، فنتعرض له في ضمن أُمور ثلاثة:

الأمر الأول: في ما يتقوم به الاستصحاب مع قطع النظر عمّا يحكم العقل باعتباره. وفيه مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: ما سلكناه تبعاً لجماعة من المحققين من أن الاستصحاب متقوم بركنين: يقين بالحدوث، وشكّ في البقاء. ومرجع الاستصحاب إلى توسعة الكشف، يعني أن يعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء وكاشفاً بالنسبة إليه.

وهذا لا محذور فيه وأنّ اليقين بالشيء يعتبر كاشفاً بالنسبة إلى شيء آخر وهو البقاء، كما أنّه يمكن اعتبار يقين شخص كاشفاً بالنسبة إلى شخص آخر، مثل يقين

المجتهد الذي يعتبر كاشفاً بالنسبة إلى المقلّد، يعني أنّ علمه معتبر بالنسبة إلى المقلّد، وكلامه وفتواه مبرز لذلك الكاشف.

المسلك الثاني: ما ذكره الشيخ في الأمر الخامس وهو أنّ الاستصحاب متقوم بأمرين: الكون السابق والشك اللاحق، فحقيقة الاستصحاب متقومة بأن يكون شيء سابقاً ويشك في بقائه، فقوام الاستصحاب بوجود السابق والشكّ اللاحق، وهذا هو المناسب لتعريفه للاستصحاب بأنّه إبقاء ما كان.

أو أنّ اليقين مأخوذ على نحو المرآتية في صحاح زرارة، ومعنى «لا تنقض اليقين» هو عدم نقض المتيقن والحكم ببقاء المتيقن، وعليه فما أخذ في لسان الدليل هو الشكّ لا اليقين، والشك ظاهر في الفعلية، ولا بدّ وأن يكون ملتفتاً إليه.

وعلى هذا المسلك لا يكون اليقين كالمسلك الأول من مقومات الاستصحاب، بل العقل يحكم ـ لجهة نذكرها فيما بعد ـ بأنّ اليقين بالحدوث أو أي محرز آخر معتبرٌ، لا أن يكون مقوماً للاستصحاب.

نعم، ذكر الشيخ أنّ اليقين دخيل في الاستصحاب الاصطلاحي، حيث قال: (الخامس: أنّ المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أنّ الاستصحاب يتقوم بأمرين: أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا؟

نعم، لا بدّ من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء)[1] إلى آخره.

وعليه فالإحراز غير مقوم، وإنّما الوجود السابق مقوم.

المسلك الثالث: ما سلكه صاحب الكفاية في التنبيه الآتي، وهو أنّ حقيقة الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، وعليه فلا يكون اليقين ولا الشكّ ملحوظاً، والاستصحاب يقول: إنّ ما كان باق.

---

(١) فرائد الأصول ٣ : ٢٤.

والحاصل: أنّ فعلية اليقين غير معتبرة على مسلك الشيخ، كما أنه على مسلك صاحب الكفاية لا تعتبر فعلية اليقين والشك؛ ولذا ربّما يشكل على المحقق الخراساني بأنّ ما ذكره في التنبيه الأول مناف لما ذكره في التنبيه الثاني وبينهما تهافت.

فقد ظهر من هذا الأمر أنّ اعتبار فعلية اليقين والشكّ متوقف على اعتبار اليقين والشك في الاستصحاب، وهذا واضح على المسلك الأول دون المسلكين الأخيرين، فإنّه على المسلك الثاني بالنسبة إلى الشكّ واضح والتفريع الذي فرّعاه إنما هو بالنسبة إلى الشك، لا اليقين.

وعلى المسلك الثالث كيف يمكن الحكم بفعلية اليقين والشك، مع عدم اعتبارهما في الاستصحاب؟!

الأمر الثاني: أنّه بناء على المسلكين الأخيرين لماذا يتحتم القول باعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب مع أنّ المعتبر على المسلك الثاني هو الشك فقط، ولا يعتبر في حقيقة الاستصحاب شيء من اليقين والشك على المسلك الثالث.

وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يقال: إنّ اليقين والشكّ معتبران في مرحلة التنجز، وهذا ما يظهر من كلمات المحقق العراقي في نهاية الأفكار(١).

وأساس هذا المطلب أنّ الأحكام الواقعية ما لم تكن معلومة للمكلّف لا تصل إلى مرحلة التنجز وإلى مرحلة صحة الاحتجاج للمولى على العبد الذي يعبر عنه بالتنجز، وصحة احتجاج العبد على المولى الذي يعبر عنه بالتعذير.

وهذه المرحلة متوقفة على العلم، يعني أنّ الأحكام الواقعية ما لم تكن معلومة للمكلّف لا تصل إلى مرحلة التنجيز والتعذير ولا أثر لها في نفس المكلف، كذلك

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٤.

الأحكام الطريقية، والمفروض أن الاستصحاب حكم طريقي، خصوصاً على مسلك جعل الحكم المماثل.

وعليه فالحكم المماثل ما لم يكن معلوماً ومحرزاً لم يكن له أثر، ووصوله إلى مرحلة التأثير في النفس متوقف على العلم بالصغرى والكبرى، كما أنّ سائر الأحكام الطريقية كذلك.

فإذا لم يعلم أنّ كلّ خبر ثقة حجّة أو لم يعلم أنّ هذا الخبر خبر ثقة لم يكن للحجيّة أثر، كما إذا شككنا في وثاقة الراوي أو شككنا في حجّية خبر الثقة، فإنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية، والنتيجة لا بدّ من وجود العلم والشكّ في الاستصحاب.

فإن قلنا بمقالة المحقق الخراساني وأنّ حقيقة الاستصحاب هي جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهذا الجعل إنّما جعل لبيان الوظيفة العملية للشاك وإخراجه من التحير العملي، وهذا إنّما يكون مؤثراً ومنجزاً فيما إذا علم بحجّية الاستصحاب من حيث الكبرى، وعلم بأنّ هذا الشيء حادث وشك في بقائه حتى يمكن من جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء استفادة عملية.

وعلى هذا الاحتمال دخالة اليقين والشك على مسلك صاحب الكفاية، ودخالة اليقين على مسلك الشيخ إنّما تكون في مرحلة التنجز، لا في مرحلة الفعلية؛ لأجل أنّ وزان الأحكام الطريقية وزان الأحكام الواقعية.

الاحتمال الثاني: أن يقال: إنّ اليقين والشك لهما دخالة في المرحلة الفعلية، يعني في المرحلة السابقة على التنجز.

وأساس هذا المطلب: أنّ الأحكام الطريقية مغايرة للأحكام الواقعية؛ إذ الأحكام الواقعية يمكن أن تكون ذات درجات ثلاثة: مرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة التنجز.

ولا يلزم من عدم التنجز لغوية الحكم، كما إذا لا يعلم أنّ هذا خمر، ويعلم أنّ كلّ خمر حرام، فالحكم بالنسبة إليه وإن لم يكن منجزاً، إلّا أنّه لا يلزم منه لغوية الحكم؛ إذ نتيجته أنّه يمكنه الاحتياط، وإن لم يكن هناك حكم لم يكن وجهٌ للاحتياط.

ففي الأحكام الواقعية يمكن تفكيك المرحلة الفعلية عن مرحلة التنجز، بخلاف الأحكام الطريقية، فإنّ مرحلة الفعلية ومرحلة التنجز مندكتان فيها؛ إذ جعل الحكم الطريقي فيما إذا لم يكن واصلاً من حيث الكبرى أو الصغرى لغوٌ؛ لأنّ أثر الاحتياط مبتن على الشكّ في الحكم الواقعي، فبمجرد حصول الشك في الحكم الواقعي يستحسن الاحتياط.

وأمّا الشكّ في الحكم الطريقي سواء كان في الكبرى أم الصغرى فلا أثر له؛ إذ إنّ الشكّ مأخوذ في الحكم الطريقي، والحكم الطريقي إنّما جعل للجاهل بالحكم الواقعي، فبما أنّه لا أثر له فيكون جعله للجاهل به أو بموضوعه لغواً؛ لأنّه في ذلك الحال ليس له أثر تنجيزي أو تعذيري، ولا يوجب رفع تحير المكلّف، ولا يوجب تحقق موضوع الاحتياط؛ إذ موضوع الاحتياط يتحقق مع احتمال الحكم الواقعي.

وقد ثبت في مباحث القطع أنّ العلم بالحكم لا يمكن أخذه في موضوع الحكم من جهة لزوم الدور.

ومن ناحية أُخرى بما أنّ ملاك الحكم الطريقي لا توسعة له بالنسبة إلى الجاهل بالحكم أو الموضوع، فلا بدّ من تحديده في المقام، والتحديد يكون بأحد نحوين:

النحو الأول: ما ذكره صاحب الكفاية، وهو وجود حكم إنشائي وحكم فعلي، والعلم بالحكم الإنشائي يؤخذ في الحكم الفعلي، وأنّه من علم بالحكم الإنشائي يكون الحكم بالنسبة إليه فعلياً.

ومقصوده من الحكم الفعلي خروجه من التجميد وجريانه، وليس مراده من الفعلية على مسلك المحقق النائيني؛ إذ الفعلية على مسلكه بمعنى تحقق الموضوع، لا التنفيذ، وخروجه من التجميد.

وملخص الكلام: أنّه على مسلك المحقق الخراساني يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي في المرحلة الفعلية وبالنتيجة تتحدد الفعلية.

النحو الثاني: ما ذكره المحقق النائيني، وهو تحديد الحكم الإنشائي بمتمم الجعل الذي يفيد فائدة التقييد، وتتحدد الفعلية بصورة العلم به.

وما ذكره هذان العلمان إنّما ذكراه في ردّ الأخباريين فيما إذا حصل العلم من الطرق غير المعتبرة، كالرمل والاسطرلاب والجفر.

وعليه فليست هناك محدودية في المقام، أي: الحكم الطريقي كالأحكام الواقعية في مرحلة التنجز، بل الحكم الطريقي كالأحكام الواقعية في موارد نريد أخذ العلم بها في موضوعها ولو من سبب خاص؛ إذ لا يمكن أخذ العلم بالحكم مباشرة في موضوعه، فيقيد باليقين والشكّ.

والجواب عن الاحتمالين المتقدمين:

أمّا الاحتمال الأول: فهو ضعيف؛ وذلك لوجود الفرق بين الأحكام الطريقية والواقعية، وملاك الأحكام الطريقية محدود وليس له توسعة كملاك الأحكام الواقعية، بل مرحلة الفعلية مندكة في مرحلة التنجز.

وأمّا الاحتمال الثاني: فأصل المطلب وإن كان صحيحاً وهو أنّ الحكم الطريقي إنّما يكون ذا أثر في خصوص موارد العلم والالتفات إليه، إلّا أنّ الجواب عن محذور عدم أخذ العلم بالشيء في موضوعه بوجوهه المتعددة لا مجال له في المقام؛ إذ لا مانع من أخذ العلم بالموضوع في الحكم، وإنّما المحذور في أخذ العلم بالحكم في الحكم.

توضيح ذلك: أنّه تارة يقال: من كان عالماً بحجية الخبر الواحد فخبر الواحد حجة بالنسبة إليه، وهذا لا يصح، وتارة يقال: إنّ الخبر الذي علمت أنّه خبر ثقة فهو حجّة، وهذا لا مانع منه، فإنّ أخذ العلم بالموضوع في الحكم لا يلزم منه الدور، بل لا بدّ وأن يكون كذا، والعقل يحكم بأنّه إذا كان خبر غير الثقة غير حجّة فلا بدّ من بيانه بنحو ما ذكرنا، والمقام من قبيل الثاني؛ إذ نحن نريد أخذ اليقين بالحدوث والشك في

البقاء في موضوع الإبقاء، يعني أنّه يحكم بالإبقاء لخصوص من كان له اليقين بالحدوث وشك في البقاء، أو نجعل الملازمة لمن كان له اليقين بالحدوث وشكّ في البقاء، وسرّ القول بهذا التقييد لزوم اللغوية؛ لأنّ الأحكام الطريقية إذا كانت محرزة من حيث الموضوع والحكم تكون ذات أثر.

وظهر أنّه لا محذور في أخذ العلم بالموضوع في الحكم، وبما أنّ الملاك في الأحكام الطريقية محدود، فالعقل يأخذ اليقين في الموضوع، فهذا مأخوذ في مرحلة الإنشاء، إلّا أنّ هذا من قبيل المخصص اللبي، وعليه فلا بدّ من القول باعتبار اليقين بالحدوث في مرحلة الإنشاء وأن نقول بالمسلكين الأخيرين، وكذلك الشكّ إن قلنا بالمسلك الأخير.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا بدّ من اعتبار اليقين والشكّ على جميع المسالك.

الأمر الثالث: أنّه بعد فرض لزوم اعتبار اليقين والشكّ، فهل لا بدّ من أن يكونا فعليين أو يكفي في جريان الاستصحاب كونهما تقديريين؟

أمّا بناء على الأخبار وبناء العقلاء بناء على استفادة توسعة الكشف من الأخبار وبناء العقلاء فواضح أنّه لا بدّ من فعليتهما.

أمّا في الأخبار فمن جهة ما ذكر في المنطق من أنّ كل وصف عنواني أخذ في الموضوع فهو مأخوذ على سبيل الفعلية، لا على سبيل الإمكان، فكلما حصل اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فاليقين بالحدوث كاشف بالنسبة إلى البقاء، مضافاً إلى ظهور الألفاظ في الفعلية، وما هو دخيل في فاعلية الحكم الطريقي ورافعاً للتحير هو اليقين الفعلي بالحدوث والشك في البقاء.

وأمّا الالتفات إليهما، فربّما يقال بأنّ الغافل لا يقين له ولا شكّ له، فإذاً لا بدّ من اعتبار الالتفات كما ذكر في مباني الاستنباط.

ولكن الظاهر أنّ الالتفات غير معتبر في العلم والشكّ، بل كثير من معلومات الإنسان في الخزانة، ويمكن التعبير عنها باللاشعور.

والإنسان مع أنّه قاطع بها غافل عنها، ولو التفت وتأمل لعلم بها في الخزانة، وإنّما الالتفات معتبر من جهة ما ذكرنا من أنّه إذا لم يكن ملتفتاً لم يصل الحكم الطريقي إلى مرحلة الفاعلية، وإنّما يصل إلى مرحلة الفاعلية فيما إذا كان الشخص ملتفتاً إلى اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء.

هذا تمام الكلام في المبنى، وبقي الكلام في البناء والفرعين اللذين فرّعاهما على هذا المبنى.

الفرع الأول: أنّه من أحدث ثمَّ غفل ثمَّ صلّى ثمَّ شكّ في أنّه هل تطهّر في حال الغفلة **أو** لا؟

وذكرا أنّ جريان الاستصحاب هنا متوقف على القول بجريان الاستصحاب حتى إذا كان الشكّ شكاً تقديرياً، والمفروض أنّ الشكّ قبل الصلاة غير موجود، وبما أنّ الشكّ التقديري غير كاف فلا يجري الاستصحاب، وحيث إنّ الشكّ بعد الصلاة فتجري قاعدة الفراغ، ويحكم بصحة الصلاة من أجل القاعدة، والقاعدة مقدّمة على الاستصحاب بعد الصلاة؛ لأنّ شكّه فعلي للورود أو لجهة أُخرى.

ويورد عليه بإيرادات:

الأول: الإيراد الموضوعي، وهو إدخال هذا الفرع في هذا العنوان؛ إذ ليس لنا شكّ تقديري؛ لأنّه من الممكن أن يكون قاطعاً بوجود الطهارة أو قاطعاً بعدم الطهارة لو التفت قبل الصلاة، فمن أين تقولون بأنّه لو التفت لشك؟

نعم، قد يشك في الطهارة لو التفت قبل الصلاة، وإن لم يكن هناك شك فعلي قبل الصلاة، إلا أنّ الشكّ التقديري لا طريق لإثباته قبل الصلاة. وهذا الإشكال غير موجود في كلمات القوم.

وملخص الكلام: أنّ عنوان الفرع هكذا لا يقتضي أن يكون الشكّ التقديري موجوداً ومقطوعاً به.

نعم، يمكن فرض المسألة بفرض نادر لأفراد نادرة يحصل لهم القطع بعد الصلاة بأنّهم لو التفتوا قبل الصلاة لكانوا شاكين.

الإيراد الثاني: ما ذكره جماعة من أنّ الحكم بالصحة لأجل قاعدة الفراغ محل إشكال؛ لأنّ قاعدة الفراغ وإن كان فيها قولان، إلّا أنّ الأقوى عدم جريانها؛ لأنّها من الأمارات العقلائية، وموردها صورة احتمال الغفلة عن بعض شؤون المأتي به، وأصالة عدم الغفلة تقتضي عدم غفلته وإتيانه بالعمل كما هو حقّه.

وأمّا مع القطع بالغفلة والذي هو محل كلامنا فلا تجري قاعدة الفراغ بحسب بناء العقلاء، والإطلاقات مشيرة إلى بناء العقلاء، لا أن تكون أوسع منه.

مضافاً إلى أنّه قد ورد في بعض الروايات تعبيرات توجب تقييد الروايات المطلقة بصورة عدم الغفلة ولا تتناسب مع الغفلة كقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم على ما في مستطرفات السرائر[1] «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»[2] فمن هذا التعبير نعرف أنّه لم يكن غافلاً؛ إذ الغافل أبعد من الحق، وكذا في مضمرة بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ فقال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»[3].

والإمام عليه السلام حكم بالصحة لأجل أنّ احتمال الذكر حين العمل أزيد، وإلّا لو كان غافلاً حين العمل لا يكون أذكر حين يشك، ويقال: إنّ هاتين الجملتين تعليل للحكم، والعلّة كما تعمّم تخصص، وحينئذ تصلح هذه مقيداً لتلك الإطلاقات إن وجدت، فلا تجري قاعدة الفراغ مع القطع بالغفلة.

---

(١) وهذه الرواية منقولة في الفقيه، إلّا أنّ سندها مخدوش، ويمكن تصحيح ما في المستطرفات في هذا المورد وأشباهه بنحو. (الاستاذ دام ظله)

(٢) مستطرفات السرائر: ٢٠٧، ولفظه: «وكان حين انصرف أقرب منه للحفظ بعد ذلك»، وما في المتن يوافق لفظ ما في الفقيه ١: ٣٥٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ١٠١.

وهذا البحث سيأتي إن شاء الله في قاعدة الفراغ، ومختارنا التعميم.

وإجماله أنّ كون هذه القاعدة قاعدة عقلائية محلّ تأمل؛ فإنّ العقلاء يعتنون بالشكّ بعد إتيان العمل، فإذا احتمل أنّه حينما أراد أن يكتب الحوالة كتب بدل مائة دينار ألف دينار فلا يمضه كما هو، بل يتفحص ويتروى.

و لا مانع من الأخذ بالإطلاقات كما في قوله عليه السلام: «كلّما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»(١)، والشارع قد جعل هذه القاعدة توسعة على العباد، والروايتان على فرض اعتبارهما ليس لسانهما لسان التعليل ولم تستعمل فيهما أداة تعليل، وهاتان العبارتان للتقريب لذهن السائل.

وعلى أيّ حال هذا النزاع نزاع مبنائي كما ذكر المحقق الأصفهاني وأنّ فيها مسلكين، فإن قلنا باختصاصها بصورة عدم الغفلة، فلا يمكن الحكم بالصحة في المقام من أجل القاعدة.

الإيراد الثالث: أنّ ظاهر كلام الشيخ أنّه يقدّم القاعدة على الاستصحاب بعد الصلاة، ولا يقدّمها على الاستصحاب قبل الصلاة على فرض جريانه، كما لا تقدم على الاستصحاب التحقيقي إذا كان قبل العمل.

وهذا الظاهر محلّ تأمل؛ لأنّ قاعدة الفراغ إن قررنا أنّها مقدّمة على الاستصحاب، فسرّ التقدّم بالنسبة إلى كلا الاستصحابين موجود؛ إذ المفروض أنّ لقاعدة الفراغ ركناً، وهو كون الشكّ حادثاً بعد العمل، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك شكاً تقديرياً لحكمنا بصحة الصلاة أيضاً من أجل قاعدة الفراغ؛ إذ ركن قاعدة الفراغ ـ وهو الشك الحادث بعد العمل ـ موجود.

نعم، لو كان ملتفتاً وكان شاكاً تحقيقاً ثمَّ غفل وصلى لم تجر قاعدة الفراغ؛ إذ هو من الأول كان شاكاً وليس شكه بعد الصلاة شكاً فيما مضى، فإنّ الظاهر من الأدلة

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤.

مثل قوله ﷺ: «كلّما شككت فيه مما قد مضى» إلى آخره، الشكّ الحادث بعد المضي، وأمّا إذا كان من الأول شاكاً ثمّ أتى بالعمل فليس هذا من الشك فيما مضى، بل كان الشك فيما يأتي، ثمّ الشكّ فيما مضى.

ومثل هذا الشكّ لا أثر له؛ لأنّه ليس بحادث بعد العمل، وعليه فالحكم بالصحة مرهون بجريان قاعدة الفراغ، وليس لجريان الاستصحاب التقديري وعدمه دور في الحكم بالصحة.

الإيراد الرابع: الإيراد الهامشي والجانبي، وهو أنّ الشيخ ذكر أنّه بعد العمل لولا قاعدة الفراغ لكان الاستصحاب جارياً؛ إذ بعد العمل يشك في أنّ الحدث السابق على العمل هل ارتفع أو لا؟

ونتيجةً يحكم بامتداده إلى ما بعد العمل، فالعمل الذي أتى به كان مع الحدث.

والحال أنّ هذا الاستصحاب غير جار، بل يحكم بإعادة الصلاة من أجل قانون الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية أو استصحاب الاشتغال.

وقد قُرّب عدم جريان الاستصحاب بعد العمل بتقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره المحقق الهمداني، وهو أن نتيجة استصحاب وجود الحدث بعد الصلاة ليس له أثر شرعي، بل يترتب عليه أثر عقلي، وهو أنّ المأمور به لم ينطبق على المأتي به؛ لأنّ المأمور به بشرط لا، والمأتي به بشرط شيء. وهذا لازم عقلي، ولازم ذلك بقاء الأمر، وعليه فيكون من الأصل المثبت.

قال: (و أمّا وجوب إعادة ما مضى فليس من أحكامه الشّرعيّة، بل من لوازمه العقليّة حيث إنّ من لوازم بقاء الحدث بطلان المأتي به و بقاء الأمر بالصّلاة، فلا يمكن إثباته، إلاّ بالأصل المثبت. نعم يجب في الفرض لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ إعادة الصّلاة بقاعدة الشّغل أو استصحابه)[1].

(١) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ٢ : ٧٣.

وهذا التقريب بهذه الصورة يمكن أن يناقش فيه على مسلك من لا يقول بجعل الحكم المماثل، وكون التعبد به أمراً معقولاً كاف في جريان الاستصحاب؛ فإنّه أتى بعمل، وحكم الشارع بأنّه صحيح أو فاسد له أثر، فإذا قال صحيح فله أثر نفسي وهو براءة الذمّة، وإذا قال فاسد فأيضاً له أثر، ونتيجته اشتغال الذمّة.

وهذا الأثر ليس من لوازم المستصحب حتى يقال إنّه لا يثبت إلّا بالأصل المثبت، بل من الأُمور الإحساسية المترتبة على الاستصحاب، يعني أنّ الاستصحاب يقول: إنّ الصلاة المأتي بها كانت مقرونة بالمانع، ونتيجة ذلك لزوم إعادتها؛ لأنّ الغاية غير متحققة، خصوصاً على ما ذكرنا من أنّ الأمر مرجعه إلى اشتغال الذمّة ما لم يأت بمطابقه من جميع الجهات في الخارج. و عدم الإتيان بالمطابق قد يكون بالوجدان، وقد يكون بالتعبد.

فعلى ما ذكرنا تكون الأحكام التي هي مرتبطة بمرحلة تفريغ الذمّة وعدم تفريغ الذمّة من الأحكام التي لا تأتي فيها شبهة المثبتية، ووزان هذه الأحكام العقلية وزان وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، فإنّ ما يحكم به العقل من بقاء الأمر اكتشفه العقل من نفس الأمر بنحو العقل النظري.

التقريب الثاني: ـ الذي هو مبتن على جعل الحكم المماثل ـ وهو ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّه بناء على مسلكه ومسلك المحقق الخراساني يكون مرجع استصحاب الحدث إلى جعل المانعية، والمانعية منتزعة من التكليف، وجعل المانعية بعد التكليف لا معنى له.

نعم، جعل المانعية قبل التكليف ممكن؛ لأنّ معنى جعل المانعية هو التكليف والوجوب في الزمان السابق على العمل.

والجواب عن هذا التقريب هو الجواب السابق عن التقريب الأول من أنّ مرجع التعبد بأنّ العمل كان مقروناً بالمانع إلى بقاء الأمر، أو أنّ مرجع التعبّد بأنّ العمل كان

مقروناً بالمانع إلى نفي موضوع الحكم الجزائي، وأنّه لا يثاب بعمله هذا، وهذا المقدار كاف في جريان الاستصحاب.

الفرع الثاني: أنّه لو أحدث ثمَّ شكّ ثمَّ غفل ثمَّ صلّى ثمَّ شكّ في أنّه هل تطهر بعد الحدث أو لا؟

والشيخ قد حكم بإعادة الصلاة؛ وذلك من أجل تحقق أركان الاستصحاب قبل الصلاة، وقاعدة الفراغ غير جارية، ومحل كلامه ما إذا لم يكن هنا احتمال التوضؤ في حال الغفلة، وإلّا يكون الشكّ بعد الصلاة شكاً حادثاً.

واعتُرض على الشيخ بأنّ هذا الفرع مشترك مع الفرع السابق في عدم تحقق أركان الاستصحاب؛ إذ الشكّ ينتفي بعروض الغفلة، واليقين والشكّ اللذان هما معتبران في الاستصحاب متعبران حدوثاً وبقاءً، وهنا وإن كان اليقين والشكّ موجودان حدوثاً، إلّا أنّهما غير موجودين بقاءً؛ وذلك لأجل عروض الغفلة، فجعل هذا الفرع مثالاً للشكّ الفعلي بلا وجه.

نعم، الفارق بين الفرعين أنّ في الفرع الثاني قاعدة الفراغ غير جارية؛ إذ الشكّ ليس بحادث، بل هذا الشكّ بعد الصلاة امتداد للشكّ الأول، وفي الفرع الأول كان الشكّ بعد الصلاة شكاً حادثاً؛ إذ المفروض أنّ الشكّ قبل الصلاة كان شكاً تقديرياً.

وممّا ذكرنا في الأمر الثالث يظهر أنّ الإشكال بهذه الصورة غير وارد؛ إذ نحن ذكرنا أنّه فرق بين الغفلة والنسيان؛ إذ الإنسان كثيراً ما يغفل عمّا في وعاء نفسه وما في الخزانة وهو غير ملتفت إليها، إلّا أنّ هذه الأُمور سواءٌ أكانت من المعلومات أم المظنونات أم المشكوكات فهي موجودة في خزانة النفس، ثمَّ بعد ذلك قد يلتفت إليها لجهة من الجهات كتداعي المعاني وأمثاله، لا أن يرتفع الشكّ بسبب الغفلة حتى يقال إنّ الشك في هذه الصورة أيضاً تقديري على فرض الالتفات، بل الشك غير ملتفت إليه.

والشكّ الثاني حقيقةً هو الشك الأول، لا أن يكون بنظر العرف امتـداداً للشـك الأول، ولكن أصل الإشكال وارد من جهة أنّا ذكرنا كما ذكر الشيخ أيضاً أنّ الشكّ لا بدّ وأن يكون ملتفتاً إليه مضافاً إلى فعليته؛ لأنّ الأحكام الظاهرية لا تصل إلى مرحلـة الفاعلية إلّا إذا كانت ملتفتاً إليها.

ونتيجة هذا البحث: أنّ ما حكم به الشيخ في كلا الفرعين صحيح؛ إذ نحن نقول بجريان قاعدة الفراغ حتى مع القطع بالغفلة، فالحكم بصحة الصلاة في الفـرع الأول صحيح؛ لأنّ الشكّ شكّ حادث.

وكذلك ما ذكره في الفرع الثاني من أنّه لا بدّ وأن يكون الشكّ حادثاً، وفي الفـرع الثاني ليس الشكّ بحادث، فهذا أيضاً صحيح، وإذا لم تجر قاعدة الفراغ فيحكم بفساد الصلاة لأجل عدم وجود مصحح، وأمّا تفريعهما على المقام فهذا محل تأمّل. هذا كلّـه في التنبيه الثالث.

التنبيه الرابع

في جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارة و الأصل

وهذا التنبيه لم يتعرض له مستقلاً قبل صاحب الكفاية، فنقول:

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بحدوث شيء وجداناً وشككنا في بقائه، وأمّا إذا لم يكن معلوماً وجداناً، بل كان مؤدى الأمارة أو مجرى الأصل، فهل يجري الاستصحاب أو لا؟

يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات

ويمكن القول أنّ بناء الفقهاء على إجراء الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، بل يمكن أن يقال إنّ مورد صحاح زرارة أيضاً ذلك، ولم نر من المتأخرين الذين تعرضوا لهذا التنبيه مخالفاً.

نعم، بعض من تلمذنا عنده مدة قليلة قد أنكر ذلك في رسالته المسماة بمصباح الهدى المخطوطة.

وقبل التعرض لأصل البحث نذكر مقدمة، وهي:

أنّه ربّما يستدل لجريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات برواية، وهذه الرواية ربما يستدل بها أيضاً لعدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.

فقد روى الكليني بإسناده (عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن يونس، عن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره ثمَّ يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثمَّ يأتينا هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أحدث له من الولد، إلّا أنّا لا نعلم أنّه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى

يشهد شاهدا عدل أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال: «نعم»)(١).

إلى هنا ذكر الرواية صاحب الرسائل(٢)، واستدل بها على جواز الإشهاد بمقتضى الاستصحاب في مؤدّى الأمارة، ومن المعلوم أنّ الشهادة بأنّ هذه الدار له نتيجة استصحاب اليد التي هي أمارة على الملكية، إلا أنه لم يذكر ذيلها الذي يمكن أن يستدل به على عدم جريان استصحاب مؤدّى الأمارات.

وتتمة الرواية هكذا: (قلت: الرجل يكون له العبد والأمة فيقول: أبق غلامي، أو أبقت أمتي، فيؤخذ بالبلد، فيكلفه القاضي البينة أنّ هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أفنشهد على هذا إذا كلفناه ونحن لم نعلم أنّه أحدث شيئاً. فقال: «كلّ ما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به»).

والاستدلال بصدر الرواية لجريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات كما فعله صاحب الرسائل الجديدة ممّا لا وجه له.

ونحن إنّما ذكرنا الرواية من أجل ذيلها وأنّه هل تدلّ على عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات أو لا؟ وذلك لأنّه غفل عن ذيل الرواية أوّلاً، وثانياً أنّ شهادته ليست من أجل الاستصحاب، بل شهادته من باب قاعدة اليد؛ وذلك لأنّ يد الأمين ويد الوكيل ـ كما هو مذكور في القضاء ـ يد المالك، وتدل على الملكية، وكون الدار في يد العيال (ويدع فيها عياله) بمنزلة كون الدار في يده.

أمّا ذيلها، فربّما يستدل به لعدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.

إلّا أنّه يمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأول: أنّ هذه الرواية مخدوشة سنداً من أجل إسماعيل بن مرّار؛ إذ لم يوثق.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٢٤.

(٢) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ٢: ٧٣.

نعم، قد وثقه جماعة من المتأخرين كالشيخ الحر العاملي، والمحدّث النوري من الذين لهم طرق ومناهج خاصة لتوثيق الأفراد بوجوه لا يسع المقام ذكرها، مثل كونه في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم، وقد سبق منّا مراراً أنّه لا يمكن الاعتماد على مثل هذا التوثيق؛ لأنّه لم يثبت كون هذا التفسير بتمام ما فيه لعلي بن إبراهيم، بل هذا الكتاب له جامع جمع بين تفسير القمّي وتفاسير أُخر.

مضافاً إلى أنّ خطبة الكتاب واضحة بأنّها ليست لعلي بن إبراهيم، فلا يمكن القول بأنّ علي بن إبراهيم وثّق المشايخ، وعلاوة على ذلك أنّ المحدّث النوري والسيد بحر العلوم ذهبا إلى أنّ المراد من المشايخ، المشايخ بلا واسطة.

ومثل أنّ الصدوق أو ابن الوليد قال بأنّ كتب يونس بن عبد الرحمن معتبرة إلّا ما انفرد به محمد بن عيسى بن عبيد، ولم يستثن إسماعيل بن مرار.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ غاية ما يدل قوله هذا أنّ ما انفرد به محمد بن عيسى مخدوش، والكتب الأُخرى كانت مشهورة، فمن هذه الجهة حكم باعتبار كتب يونس، لا من جهة أنّ رواتها ثقة، بل لا يمكن الجزم بأن اسماعيل يروي عن كتب يونس المعتبرة عند الصدوق، فربما كان يونس شيخ إجازة واسماعيل يروي عن كتب معاوية بن وهب. وتفصيل ذلك له محل آخر.

الوجه الثاني: أنّ مضمون الذيل مروي بطريق آخر، وهو يعارض الرواية السابقة وهو: (وبإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن وغيره، عن معاوية بن وهب ولا أعلم ابن أبي حمزة إلّا رواه عن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك فيقول: أبق غلامي أو أمتي فيكلفونه القضاة شاهدين بأنّ هذا غلامه أو أمته لم يبعه ولم يهبه أنشهد على هذا إذا كلفناه؟ قال: «نعم»)[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٣٧.

وهذه الرواية أقوى سنداً، وقد جمع بينهما السيد الخوئي في مباني التكملة بصحيحة في أول الباب وهي: (محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن وهب، قال: قلت له: إنّ ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً، وأنّه ليس له وارث غير الذي شهدنا له فقال: «اشهد بما هو علمك»، قلت: إنّ ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: «احلف إنّما هو على علمك»)[١].

وطريقة الجمع أنّ الرواية الدالة على جواز الشهادة تقول بجوازها بمقدار العلم، والرواية الدالة على عدم جواز الشهادة تقول بعدم جوازها أزيد من علمك، وبهذه الطريقة وإن انعدم التعارض، إلّا أنّ نتيجتها عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.

إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بهذا الجمع بسبب هذه الصحيحة، وذلك لأنّ المراد من العلم في قوله عليه السلام: «اشهد بما هو علمك» أعمّ من العلم الوجداني؛ لأنّه حينما قال للإمام عليه السلام (إنّ ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس) واستوحش من ذلك أمره الإمام عليه السلام «احلف إنّما هو على علمك»، وهذه الشهادة معتمدة على الأمارة، وإلّا لو كان المراد العلم الوجداني فلا وجه لاستيحاشه، فتفسير هذه الرواية بنحو تكون جامعة بين الروايتين غير واضح ولا يمكن الالتزام به، ولا بدّ من ترجيح الرواية المجوزة للإشهاد لأقوائيتها سنداً ومؤيدة للصحيحة.

الوجه الثالث: أنّ هذه الرواية غاية ما تدلّ عليه هو عدم جواز الإشهاد، وهذا ليس دليلاً على عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات؛ إذ ليس جميع الحجج مما يمكن الشهادة على وفقها، ولا يمكن من نفي الشهادة على وفق استصحاب مؤدى الأمارة استكشاف عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٣٦.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأنّ الإمام عليه السلام رخص في صدر الرواية الشهادة على وفق الاستصحاب أي استصحاب عدم حدوث الولد، ومن هنا نستكشف أنّه لو كان الاستصحاب في مؤدّى الأمارة غير جارٍ، فلماذا رخص الإمام في الشهادة؟ فيظهر أنّ الاستصحاب في مؤدّى الأمارات له خصوصية.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الشهادة على عدم حدوث ولد له ليس على وفق الاستصحاب، بل إنّ يد الورثة الموجودين ـ بعد هلاكه ـ على الدار أمارة على كونهم ملاكاً لهذه الدار.

وأضف إلى ما ذكرنا ـ من أنّه لا يمكن التمسك بالذيل لعدم جريان الاستصحاب ـ أنّ العبد والأمة إذا لم يكونا تحت يد أحد، فهما ذوا يد على أنفسهما، فمن الممكن أن يكون عدم جريان الاستصحاب من جهة الابتلاء باليد وتنافيه معها، مع قطع النظر عن الابتلاء بالمعارض.

والروايات المرخصة وإن كنا لا نأخذ بها إلّا في موارد الضرورة واستنقاذ حقّ المؤمن، لكن لحنها لحن الحلف على العلم، ومؤيد لجريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات.

وكيفما كان الاستدلال بهذه الرواية صدراً لجريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، وذيلاً لعدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات غير تام؛ لكونها ضعيفة السند ومبتلية بالمعارض الأقوى، فلا وجه للجمع بينهما.

وأمّا ترخيص الإمام عليه السلام بالشهادة فغير مرتبط بالاستصحاب، بل مرتبط بجهة أُخرى وهي ما تُعُرّض له في باب مستقل (جواز تصحيح الشهادة بكل وجه ليجيزها القاضي إذا كانت حقاً)[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣١٦ باب ٤.

والسرّ في ذلك أنّ قضاة العامة كانوا يحملون على البينة ما لا يعلمه وجداناً وإلّا توقف الأمر؛ ولذلك أجاز الإمام عليه السلام الشهادة، فهذه الروايات واردة في مورد الإكراه والإجبار، ولا ربط لها بالمقام.

هذا تمام ما أردنا تقديمه، وأمّا أصل البحث ففي مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، الاحتمالات الأساسية ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون اليقين مأخوذاً على نحو المرآتية، بمعنى أنّ اليقين وإن استعمل في مرحلة الإرادة الاستعمالية، إلّا أنّه غير دخيل في مرحلة الإرادة الجدية، نظير قوله تعالى: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ**﴾[1].

الاحتمال الثاني: أن يكون اليقين مأخوذاً على نحو الموضوعية وركناً للاستصحاب، والمراد من اليقين الاعتقاد الجازم.

الاحتمال الثالث: أن يكون اليقين بمعنى البصيرة والهداية، كما يستعمل العلم في كثير من الموارد بهذه المعاني، وهذا إمّا يعبّر عنه في لسان المتأخرين بالحجّة، ويقال: فلان يمشي على علم، أي على بصيرة، وقد لا يكون مشيه على وفق القطع، إلّا أنّه بما أن مشيه على وفق الطرق العقلائية، فهذا كاف في صدق العلم عليه، والعلم هنا بمعنى البصيرة.

وقد اختار كلٌ أحد هذه الاحتمالات، ولا بدّ وأن نرى أنّ دليل الأمارة ماذا يقتضي على كل واحد من هذه الاحتمالات؟

أمّا على الاحتمال الأول، الذي هو ظاهر كلام الشيخ، وظاهر كلام صاحب الكفاية أيضاً وإن كان في كلامه ترديدات، إلّا أنّه يقول بجعل الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، ويحكم ببقاء الحادث في وعاء الشكّ، فإذا أضفنا إليه كلمة (في وعاء

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٧.

الشكّ) كما هو المراد ـ وإن كان في عبارة الكفاية كلمة (واقعاً)، وهذا صار منشأ لاشتباه بعض، إلّا أنّ المرحوم المشكيني قد أوضح أنّ المراد ليس الملازمة الواقعية ـ فهو يقول بمقالة الشيخ.

وعلى هذا الاحتمال فالأمر واضح؛ إذ إبقاء ما كان في وعاء الشكّ أو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في وعاء الشكّ إنّما يكون بلحاظ تعيين وظيفة الشاك، وهذا لا يمكن أن يكون معلقاً على أمرٍ واقعي، وكان هذا الأمر الواقعي مطلقاً من جهة أنّه قامت عليه حجّة أم لم تقم، بل لا بدّ وأن يكون مقيداً بما قامت عليه الحجّة.

فعليه الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي على جميع المسالك في الأمارة؛ إذ الأثر والحكم بالبقاء أو جعل الملازمة هو للكون السابق، إلّا أنّه في وعاء الشكّ، والكون السابق إذا كان مقطوعاً، فهذا القطع له طريقية بالنسبة إلى الكون السابق وليس له موضوعية للحكم الشرعي.

فإذا قلنا بأنّ الأمارة تقوم مقام القطع في الاستصحاب، فمعناه قيامها مقام القطع الطريقي، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

غاية الأمر أنّه لا بدّ لكلّ واحد أن يوضح ذلك على المسلك الذي اختاره في حقيقة الأمارة، فواحد يقول: إنّ السرّ في قيامها مقام القطع الطريقي اعتبارها علماً، وآخر يقول بجعل المؤدّى الذي هو عبارة أُخرى عن جعل الحكم المماثل، وآخر يقول بجعل المنجزية والمعذرية، وهكذا.

وعلى كلّ حال فهذا من مصاديق قيام الأمارة مقام القطع الطريقي.

وعلى الاحتمال الثاني ـ الذي اخترناه ـ فهذا البحث يدخل في مبحث ذكرناه في أوائل القطع من أنّه كما تقوم الأمارة مقام القطع الطريقي هل يمكن أن تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا؟

ذكر المحقق الخراساني أنّ هذا لا يمكن بدليل واحد، وهذا ممكن بدليلين أو ببناء العقلاء، إلّا أنّ الكلام في وقوعه وعدم وقوعه في جميع الأمارات أو بعضها بالنسبة إلى جميع الآثار أو بعض الآثار.

وهذا قابل لأن يكون محلاً للتأمل والبحث.

نعم، إذا قلنا بأنّ السرّ في قيامها مقام القطع هو اعتبارها علماً، وكان لاعتبارها علماً إطلاق بلحاظ آثاره الطريقية والموضوعية فتقوم مقام القطع الموضوعي أيضاً، إلّا أن يقوم دليل على الخلاف، كما قد يقال بعدم جواز الإشهاد والحلف معتمداً على الأمارة.

وعلى هذا فدليل حجّية الأمارة يدلّ على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي والموضوعي، فيكون دليلها حاكماً على دليل الاستصحاب بنحو الحكومة على نحو التوسعة.

وعلى الاحتمال الثالث وهو أن يكون المراد من اليقين الحجّة بتعبير أو الهداية والبصيرة بتعبير آخر.

وعليه يكون الأمر واضحاً أيضاً، لكن هذا لا يكون من قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، بل من جهة أنّ الدليل أعم من كلّ حجّة، فدليل حجّية الأمارة يحقق مصداق الحجّة.

وعلى هذا، يكون من الورود على نحو التوسعة، وهذا كلّه فهرست ما نحن بصدد البحث عنه، فالبحث يقع في هذه الاحتمالات الثلاثة.

أما الاحتمال الأول: وهو مقالة الشيخ وصاحب الكفاية من أنّ اليقين مرآة للمتيقن ولا دخل له في الموضوع، وقوام الاستصحاب بالثبوت والكون في الحالة السابقة والشكّ اللاحق، وبتعبير المحقق الخراساني: الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهل على هذا المسلك يلزم محذور أو لا؟

ذكر صاحب الكفاية أنّه على ذلك لا يلزم محذور حتى على مسلكه في حجّية الأمارات من أنّ مرجع الأمارات إلى جعل المنجزية والمعذرية ـ إذ بناء على جعل الحكم المماثل كما سيأتي إن شاء الله يمكن للقائل بهذا المسلك أن يقول: إنّي استصحب الحكم المقطوع به، وأمّا بناء على جعل المنجزية والمعذرية فليس هنا شيء حتى يستصحبه، ومع ذلك ذكر صاحب الكفاية عدم لزوم محذور ـ فمدّعى صاحب الكفاية أنّ بعد التوافق مع الشيخ في أنّ اليقين أخذ مرآة لا يلزم محذور على وفق مسلكه.

والسرّ فيه أنّ الأمارة إذا قامت على الحدوث بلحاظ جعل الشارع ارتباطاً بين الحدوث والبقاء في وعاء الشكّ، فنتيجته إذا كان البقاء قابلاً للتنجيز يكون منجزاً، كما هو الحال في سائر الأمارات، فإذا قامت البيّنة على أنّ هذا المائع خمر، فالمؤدى هنا غير قابل للتنجيز. فالأعيان الخارجية لا معنى لتنجيزها، والقائل بهذا المسلك يقول إنّ الحكم المرتبط بهذا الموضوع هو المنجز.

وفي المقام إذا لم يكن للحدوث قابلية التنجيز ولم يكن له أثر، إلّا أنّ الأمارة قامت على الحدوث، فينجز البقاء إذا كان البقاء قابلاً للتنجيز بلحاظ جعل الشارع الملازمة بين الحدوث والبقاء.

وقد اعترض على ما ذكره صاحب الكفاية باعتراضات:

منها: أنّ اختيار هذا المسلك لا يتلائم مع الإشكال الذي أورده على الشيخ حيث ذهب الشيخ إلى أنّ الاستصحاب مختص بما إذا كان الشك في المقتضيـ فإنّه قد ذكر الشيخ أنّه بما أنّ المراد من اليقين هو المتيقن وليس اليقين مراداً بالإرادة الجدّية، فلا بدّ من ملاحظة النسبة التي في النقض ـ والنقض عبارة عن حل ما أبرم ـ في المتيقن، فالمتيقن لا بدّ وأن يكون مقتضياً للبقاء.

فأشكل عليه صاحب الكفاية بأنّه لا ضرورة لملاحظة ذلك مع المتيقن، بل لا وجه له؛ إذ اليقين هنا بمعنى (ثبت)، ويعتبر أمراً محكماً واعتقاداً ثابتاً جازماً، والنقض

إنّما قيل بلحاظ استحكام اليقين، لا بلحاظ المتيقن حتى يقال بجريان الاستصحاب في خصوص الموارد التي يكون المتيقن له اقتضاء البقاء.

والمستشكل في المقام يقول بأنّه إن لوحظ اليقين مرآة، فلماذا تقولون بأنّ العناية التي تقتضيه كلمة (النقض) تلاحظ في اليقين، وبين القولين تهافت، ومن الأخير يستظهر أنّكم تقولون بموضوعية اليقين.

والجواب عن هذا الإشكال: أنّ المعتبر في مسألة التناسب بين أجزاء الكلام هو مرحلة الإرادة الاستعمالية، لا الإرادة الجدّية.

وعليه: إذا ذكرت في المرحلة الاستعمالية كلمةٌ فلا بدّ وأن تكون سائر الكلمات متناسبة معها بحسب المراد الاستعمالي وإن كانت غير متناسبة مع المراد الجدّي، وصاحب الكفاية يقول: إنّ اليقين مأخوذ في مرحلة الإرادة الاستعمالية، والنقض ملحوظ مع الإرادة الاستعمالية. وفي مسألة التناسب بين أجزاء الكلام لوحظ النقض مع اليقين المستعمل في الكلام، ولا يلزم أن يلاحظ مع الإرادة الجدّية.

وعليه فلا منافاة بين القولين من أنّ اليقين لا دخل له في مرحلة الإرادة الجدّية، والقول بموضوعية اليقين في مرحلة الإرادة الاستعمالية الذي يعتبر فيها التناسب بين أجزاء الكلام.

ومنها: على ما في فوائد الأُصول من أنّه لا معنى لجعل الملازمة؛ إذ الملازمات غير قابلة للجعل التشريعي.

وقد ذكر المحقق الخراساني نفسه أنّ السببية والشرطية للتكليف غير قابلة للجعل التشريعي.

والجواب عن ذلك أنّ السببية والشرطية غير قابلة للجعل، فإنّه وإن كان صحيحاً أن يقال إنّي جعلت هذا الشيء سبباً أو شرطاً، إلّا أنّ هذا ليس بجعل قانوني، بل جعل أدبي واستعمال أدبي، والمراد الجدّي هو جعل الحكم عند وجود الشيء، ويعبّر عن ذلك بالسببية.

فهذا التعبير تعبير أدبي، وكذا جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، ومعناه جعل الحكم بالبقاء عند تحقق الحدوث.

ومنها: أنّه لو كان مفاد الاستصحاب هو جعل الملازمة بين تنجيز الحدوث وتنجيز البقاء، فلازمه عدم انحلال العلم الإجمالي.

ففي مصباح الأصول: (وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجّزاً، ثمّ لو قامت بينة على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي، وبانحلاله يرتفع التنجز، فانّه تابع للمنجّز ومقدّر بقدره، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يلتزم بها صاحب الكفاية قدس سره أيضاً، فانّه وغيره أجابوا عن استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة بأنّ العلم الاجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد انحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي إلى الشبهة البدوية، فيرجع إلى البراءة، وهذا الجواب ينادي بعدم الملازمة بين حدوث التنجز وبقائه، كما ترى)[1].

والجواب عن هذا الاعتراض: أنّ صاحب الكفاية لا يقول بالملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه مطلقاً حتى ينقض بهذا النقض، بل يقول بجعل الحدوث والبقاء في الاستصحاب سواءٌ أكان للحدوث تنجيز أم لا.

وعلى فرض التسليم بأنّ صاحب الكفاية يقول بجعل الملازمة بين حدوث التنجيز والبقاء، فالعلم الإجمالي هنا غير قابل للتنجيز حتى بالنسبة إلى الحدوث؛ إذ العلم الإجمالي بعد انحلاله لا يكون منجزاً حتى بالنسبة إلى الحدوث؛ لأنّه ليس لنا علم إجمالي فعلاً بالنسبة إلى الحدوث.

---

(١) مصباح الأصول ٤٨: ١١٧-١١٨.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الأمارة حجة على الحدوث ومنجزة له كذلك بقاءً.

أمّا الاحتمال الثاني: وهو أنّ اليقين بما أنّه كاشف تام أخذ في الموضوع، فهل يمكن جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات أو لا؟

وهذا البحث يدخل في بحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي.

وقبل التعرّض لكلمات القوم نقول: إنّ البحث عن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي قد تعرضنا له في أوائل مبحث القطع، وقد أنكر صاحب الكفاية ذلك مطلقاً.

وظاهر كلام الشيخ والمحقق النائيني وغيرهما أنّه يمكن قيامها مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها، إلّا إذا كانت قرينة على عدم القيام.

والسرّ في ذلك: أنّ الأمارات اعتبرت علماً، وذكروا أنّه بناءً على جعل الحكم المماثل والسببية لا بدّ وأن يفرّق بين ما كان مؤدّى الأمارة حيثية تقييدية، أي: كانت الأمارة دخيلة في جعل الحكم، وعليه فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّ المتيقن والمشكوك فيه متعدّد؛ إذ المفروض أنّ البقاء ليس مؤدّى الأمارة، وبين ما كان على نحو العلّية وسبباً لجعل الحكم، فالاستصحاب جارٍ.

ونحن نقول: إنّه وإن تقدّم البحث عن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي في الجملة، إلّا أنّه قد وقع الاختلاف في المصاديق ولا سيّما في مبحث القضاء، وأنّه هل يمكن الشهادة أو الحلف على وفق الأمارة أو لا؟

وهذا من مشكلات مسائل القضاء؛ إذ الالتزام بكل طرف لا يخلو من إشكال؛ لأنّ الشهادة والحلف لا يجوز مع عدم العلم، والقول بجواز الشهادة والحلف على وفق الأمارات لا يمكن الالتزام به بهذه السعة، والتفكيك بين الأمارات أيضاً أمر مشكل.

ونحن قد ذكرنا في مبحث القضاء تبعاً لصاحب الجواهر أنّ الأمارات وما يلحق بها من العقود تارة تكون مولدة للنسبة العرفية، وتارة لا تكون مولدة للنسبة العرفية، وإذا كانت مولدة فيجوز الشهادة والحلف على وفق الأمارة بخلاف ما إذا لم تكن مولدة للنسبة العرفية.

والمراد من كونها مولدة للنسبة العرفية أنّ العقلاء يرون النسبة متحدة مع مؤدّى الأمارة، مثل اليد المؤكدة، وهي التي تختلف عن اليد غير المؤكدة.

كما إذا كان شخص مسلطاً على دار مثلاً مدّة مديدة ويتصرّف فيها بأنواع التصرّفات، فالعقلاء هنا يرون يده على هذا المال متحداً مع مالكيته لها، فإنّهم يحكمون بأنّ هذه الدار ملك له وإن كانوا يعلّلونه بأنّ له سيطرة تامّة عليها ولا يشككون في أنّها ملك له ولا يعتنون بالاحتمالات وأنّه من الممكن أن يكون هذا قد غصبها قبل مائة سنة مثلاً، أو كانت مأخوذة بالعقد الفاسد وأمثال ذلك، ويشهدون بالملكية، وهي ملكية منتزعة من العمل الخارجي ويده على الدار بهذا النحو.

وهكذا في مثل الزوجية، فإنّهم يحكمون بالزوجية بعد أن يرون جميع الشؤون الزوجية مرعية بينهما، فإنّهم يرون مراعاة الشؤون الزوجية متحدة مع الزوجية.

وهكذا إذا علمنا بوقوع العقد أو الإيقاع صحيحاً؛ فإنّ العقد أو الإيقاع مولد للعلقة، بل هو هو.

وفي هذه الموارد يمكن الشهادة أو الحلف، ويدخل في الشهادة عن علم؛ إذ المشهود به النسبة العرفية، وفي هذه الموارد يجري الاستصحاب؛ إذ ليس أمر الاستصحاب بأشكل من الشهادة أو الحلف.

وتارة لا تكون مولدة للنسبة العرفية، بل فيها كاشفية فقط، ولا بدّ من ملاحظة الأمارات، فإنّه إن كانت الأمارة من قبيل الاطمئنان فهو علم عادي ويترتب عليه آثار القطع الموضوعي، وكذا البينة وإخبار أهل الخبرة؛ إذ هما اعتبرا علماً بحسب بناء

العقلاء ولسان الشارع، فتكون هذه الأمارات حاكمة على الاستصحاب على نحو التوسعة.

نعم، يشكل الحكم بجواز الشهادة على وفق البينة، واليد غير المؤكدة، وإن أمكن القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الأمارات.

وأمّا الظنّ والاحتمال فيما إذا كان قوياً والمحتمل مهماً فلا يمكن الإخبار عن شيء بسبب الظنّ، فإنّ الظنّ بالقبلة مثلاً مجوز للصلاة إلى هذه الجهة، ولا يقوم مقام القطع الموضوعي، وكذلك فيما إذا كان الاحتمال قوياً والمحتمل مهماً، فإنّا وإن قلنا بكاشفية مثل هذا الاحتمال، إلّا أنّه لا يمكن الإخبار على وفقه و لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

ونستنتج من هذا البحث أنّه في الموارد التي أخذ القطع فيها على نحو الكاشفية لا بدّ من ملاحظة أثر الأمارة، فإن كانت الأمارة مولدة للنسبة العرفية، وموجدة للسببية ـ بتعبير صاحب الجواهر ـ فيترتب عليها جميع آثار القطع الموضوعي، ومؤدّاها عبارة عن المسبب الذي هو محرز سببه.

وإن لم تكن مولدة للنسبة، بل كان فيها جهة تتميم الكشف، فهذه وإن كانت تقتضي بحسب طبعها قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي، إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظة الأثر بالنسبة إلى الموارد، ففي الاستصحاب يمكن القول بجريانه على وفق الأمارة.

وأمّا إذا كان أثرها أدون من ذلك، كالظن والاحتمال الراجح فيما إذا كان المحتمل قوياً، فلا دليل على جريان الاستصحاب على وفقها.

وقد أيّد بعضٌ هذا المسلك بقوله عليه السلام في الذيل: «بل انقضه بيقين آخر»، بأنّ المراد من اليقين في الذيل مطلق الحجج؛ إذ من المسلّم جواز نقض اليقين بالبيّنة وإخبار الثقة وأمثالها. ونستكشف من ذلك أنّ المراد من اليقين في الصدر أيضاً أعم.

وهذا الاستشهاد غير واضح؛ لأنّه إن أراد بذلك أنّه بوحدة السياق يفهم أنّ المراد من اليقين أعمّ من أن يكون وجدانياً أو تعبدياً، فهذا موجب لخروجه عن هذا المسلك، ودخوله في المسلك الثالث ـ الذي سيأتي عن قريب ـ ولا بدّ فيها من الالتزام بالورود.

نعم، المقدار الثابت إمكان رفع اليد عن اليقين السابق بالحجج، وأمّا كون المراد من اليقين مطلق الحجج فهذا غير ثابت، وليس معنى ذلك أنّ «ولكن انقضه بيقين آخر» استعمل في مطلق الحجج، بل قام الدليل على رفع اليد عن اليقين السابق بالحجج، وهذا لا يكون دليلاً على جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.

والجواب على هذا الاحتمال هو ما تقدم من أنّ معتقدنا أنّ الاستصحاب من الأُمور العقلائية، ومما بنى عليه العقلاء، وأساسه التوسعة في الكشف بالنسبة إلى البقاء.

والروايات أيضاً ناظرة إلى ما بنى عليه العقلاء، ولا ريب أنّ العقلاء يجرون الاستصحاب في بعض الأمارات، وهذا قليل التناسب مع إرادة القطع من اليقين، يعني: يلزم أن تكون الروايات ناظرة إلى حصة من الحصص التي يجرون فيها الاستصحاب، وهو أظهر أفرادها الذي هو اليقين الوجداني، وسائر الحصص إنّما يجري العقلاء فيها الاستصحاب إمّا بعنوان الحكومة بلحاظ الروايات، أو بعنوان الورود بلحاظ الحكم العقلائي، فهذه الحصص يلزم أن تكون ملحقة باليقين الوجداني، والروايات غير ناظرة إلى هذه الحصص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من اليقين: الحجة، ومن الشكّ: اللاحجّة.

والحجة أعم من الحجّة الذاتية التي هي القطع والحجة العقلائية التي أمضاها الشارع.

وعليه تكون الأمارات داخلة في اليقين؛ إذ المفروض أنّ المراد منه مطلق الحجّة، وجريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات يكون أوضح من سائر الاحتمالات.

وهذا ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني في الجملة، فإنّه وإن ذكر أنّ المراد من اليقين هو الحجّة، إلّا أنّه تردّد في الحجّة الذاتية والأعم، ومن ناحية أُخرى خصّص الحجّة بالمنجزية، ونحن لا نعرف لتخصيص الحجّة بالمنجزية وجهاً؛ فإنّ المعذرية مثل المنجزية. وقد ذهب إلى مقالته بعض آخر.

وعلى أي حال يرد على هذا الاحتمال أنّ اليقين ظاهر في خصوص اليقين الوجداني الذي هو عبارة عن الاعتقاد الثابت، والذهاب إلى أنّ المراد منه مطلق الحجّة لا يمكن، إلّا أن تكون قرينة على ذلك.

والقرائن التي تمسّك بها في المقام أو يمكن أن يتمسك بها على نحوين:

القرائن الداخلية، والقرينة الخارجية.

أمّا القرائن الداخلية: فمنها: إجراء الاستصحاب ـ في الروايات ـ في الطهارة الحدثية والخبثية، مع أنّه من المعلوم أنّ الطهارة الحدثية غالباً لا تكون مورداً للعلم الوجداني، بل علم الإنسان بالطهارة غالباً يكون ناشئاً من قاعدة الفراغ وأصالة الطهارة في الماء، أو استصحاب طهارة الماء وأمثال ذلك.

وكذلك الطهارة من الخبث، فإنّ علمه بطهارة بدنه أو لباسه مبتن على قول ذي اليد، أو أصالة الطهارة في الماء أو استصحاب طهارة الماء، فهذا قرينة على أنّ المراد من اليقين ليس خصوص القطع، بل يعم سائر الحجج.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن انقضه بيقين آخر»، ولا شكّ ولا خلاف في جواز نقض اليقين بسائر الحجج، وهذا أيضاً قرينة على أنّ المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق الحجج.

والقرينة الخارجية هي أنّ الفقهاء، بل العقلاء قد تسالموا في إجراء الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، وهذا دليل على أنّ المراد من اليقين مطلق الحجّة.

ويمكن لنا أن نذكر قرينة خارجية أُخرى، وهي: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشاد لما بنى عليه العقلاء، وظاهره أنّ الحكم مطابق في الحدود

مع ما بنى عليه العقلاء، والمفروض أنّ بناء العقلاء على جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات في الجملة.

ويمكن الجواب بأنّ هذه القرائن لا تفيد هذا الاحتمال، أما القرائن الداخلية فلوجوه:

أولاً: كلمة اليقين ـ كما تقدّم ـ ظاهرة في اليقين الوجداني، وليس بمعنى الحجّة، سواءٌ أقلنا بمقالة المحقق الأصفهاني من خصوص المنجزية أم الأعم.

وثانياً: أنّ المناقشة في الأمثلة والقول بأنّ العلم الوجداني بالطهارة نادرٌ بلا وجه؛ إذ كثيراً ما يكون الإنسان متيقناً بالطهارة من الحدث والخبث.

وثالثاً: أنّ كلمة اليقين المستعملة في الذيل تقدّم الجواب عنها في البحث السابق، وقلنا: إنّ المقدار الثابت هو نقض الاستصحاب بسائر الحجج، وأمّا كون المراد من اليقين مطلق الحجج فغير ثابت. هذا كلّه بالنسبة إلى القرائن الداخلية.

وأمّا القرينة الخارجية، وهي تسالم الفقهاء على جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، فهذا وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يكون مؤيداً لهذا الاحتمال، بل يدور الأمر بين هذا الاحتمال والاحتمال الثاني؛ إذ من الممكن أن يكون اليقين مستعملاً في معناه الخاص ونلتزم بأنّ أدلّة الأمارات توجب التوسعة وحاكمة على دليل الاستصحاب، كما يمكن أن يكون مستعملاً في غير معناه الخاص.

فالتسالم الفقهي لا يكون كاشفاً عن التسالم في المبنى، وأنّهم استفادوا من اليقين مطلق الحجّة؛ إذ إنّ هذا التسالم كما يتلائم مع هذا الاحتمال يتلائم مع الاحتمال الثاني، وهو الاعتقاد الثابت بضميمة أنّ الأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي.

مضافاً إلى أنّه إن قلنا إنّ المراد من اليقين مطلق الحجّة، فبما أنّ الحجية وصف لليقين يلزم أن يكون اليقين الذي يترتب عليه الأثر حدوثاً هو موضوع الاستصحاب، فإذا كان المتيقن حكماً إلزامياً فنتيجته قيام الحجّة للمولى على العبد، وإن كان حكماً ترخيصياً فمرجعه إلى قيام الحجّة للعبد على المولى، والحال أنّ الاستصحاب يجري

حتى وإن لم يكن الأثر مترتباً على اليقين بالنسبة إلى الحدوث حصراً، بل لو كان اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة لجزء الموضوع، والجزء الآخر محرز بالوجدان كان الاستصحاب جارياً. ومن المعلوم أنّ اليقين بجزء الموضوع في الزمان السابق لا يصدق عليه أنّه حجّة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المراد بالحجّية: الحجيّة الشأنية، وهذا تأويل في تأويل.

والمستنتج من هذا البحث أنّ تأويل اليقين بالحجّة بعيد.

نعم، يمكن لقائل أن يقول: إنّهم وإن عبّروا بالحجّة، إلّا أنّ مرادهم من الحجّة غير ذلك، وهو أنّ اليقين كما في لسان العرب يطلق في المعنى الأعم، قال: (اليقين: العلم وإزاحة الشكّ وتحقيق الأمر)، فاليقين ـ على ما في لسان العرب ـ عبارة عن الأمر المحقق، والتحقيق والتثبّت قد يصل إلى مرحلة الجزم، وقد يصل إلى مرحلة الاطمئنان. ويمكن أن يكون معنى قوله عليه السلام: «إنّك على يقين من طهارتك» أنّك متثبت في طهارتك ولست بمتردّد، وعلى هذا فاليقين شامل لبعض الأمارات ـ التي قلنا إنّ فيها تثبيت الأمر الواقع ـ والقرينة على إرادة ذلك هي بناء العقلاء، والروايات ناظرة إلى بناء العقلاء كما سلكناه؛ إذ الاستصحاب على مسلكنا عبارة عن توسعة الكاشف بالنسبة إلى البقاء، والتثبيت بالنسبة إلى الحدوث تثبيت بالنسبة إلى البقاء، وعليه تترتب نتيجة الاحتمال الثالث، ولا يرد عليه ما تقدم من الإشكالين.

وهو أولى من الاحتمال الثاني أيضاً؛ إذ ليس عند العقلاء إلا كبرى واحدة وهي أنّ التثبيت بالنسبة إلى الحدوث تثبيت بالنسبة إلى البقاء.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الأُصول

وأمّا جريان الاستصحاب في الأُصول فتارة يكون مجرى الاستصحاب ومجرى الأُصول شيئاً واحداً، وتارة لا يكون كذلك بل يكون متعدداً.

أمّا إذا كان مجراهما واحداً فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّه إن كان الشيء محرزاً طهارته أو حلّيته بقاعدة الطهارة أو الحلّية المغياة بالعلم بالخلاف، فما دام لم يعلم بالخلاف فنفس القاعدة كافية في إثبات الطهارة أو الحلّية، وكذلك الاستصحاب، فإنّه بعد جريان الاستصحاب يكون هذا الاستصحاب كافياً في طهارة الشيء أو حلّيته، ومع وجوده لا نحتاج لإجراء الاستصحاب ثانياً؛ فإنّه إن شككنا في نجاسة شيء واستصحبنا طهارته، ثمّ شككنا في تنجسه بشيء آخر، فنفس الاستصحاب الأول متكفل للحكم بطهارته فعلاً؛ إذ ليس هنا يقين آخر «ولكن انقضه بيقين آخر» حتى يمكن نقض اليقين الأول، والمفروض عدم جواز نقض اليقين بطبيعي الشك.

فما دام لم يعلم بالخلاف فالاستصحاب الأول كاف في الحكم بالطهارة. هذا بناء على مسلك القوم في الطهارة من أنّها حكم ظاهري.

وأمّا على ما سلكناه من أنّها حكم تنزيلي، يعني جعل الأحكام المترتبة على الطهارة، فلا يمكن إجراء الاستصحاب أيضاً؛ إذ إنّا ذكرنا سابقاً أنّ هذا التعبير تعبير أدبي، والاستصحاب إنّما يجري في الأحكام القانونية، لا الأحكام الأدبية، وقول الشارع بأنّ هذا طاهر اعتبار أدبي وتنزيلي، وهذا ليس حكماً واحداً، بل جعل أحكام متعدّدة بقوله: (طاهر)، ومعناه جواز السجود عليه ما لم تعلم أنّه قذر، ويجوز تطهير الثوب النجس به، ويحكم بطهارة المغسول ما لم يعلم بالخلاف، وهكذا.

وأمّا إذا كان مجراهما متعدداً، فيجري الاستصحاب، كما إذا أجرينا استصحاب الطهارة أو قاعدة الطهارة في الماء وغسلنا شيئاً نجساً بهذا الماء، ثمّ شككنا في أنّه هل أصاب الثوب نجس أو لا؟ فنجري استصحاب الطهارة ثانياً؛ وذلك لأنّ نجاسة هذا الثوب مغياة بغايتين:

إحداهما: حتى تعلم بأنّ الماء نجس.

وثانيتهما: حتى تعلم بنجاسة هذا الثوب بسبب ملاقاته ببول أو دم، وأمثال ذلك. والمفروض احتمال النجاسة الطارئة على الثوب.

ولا يفرّق في هذا القسم بين القول بأنّ قاعدة الطهارة حكم تنزيلي أو حكم ظاهري.

هذا تمام الكلام في التنبيه الرابع.

التنبيه الخامس

في استصحاب الفرد المردد

وهذا التنبيه مما لم يذكره الأكابر مستقلاً، وهو أنّه هل يمكن أن تكون القضية المتيقنة علماً إجمالياً أو لا بدّ أن تكون علماً تفصيلياً؟

وهذا التنبيه له ربط بالتنبيه السابق؛ إذ التنبيه السابق كان في اليقين وأنّه ما المراد منه، كما أنّ لهذا التنبيه ربطاً بالبحث الآتي وهو استصحاب الكلّي، ويعبّر عن هذا التنبيه باستصحاب الفرد المردد.

والفرق واضح بين الكلّي والفرد المردد، ففي الكلّي الأثر مترتب على الجامع، وفي الفرد المردد الأثر إمّا مترتّب على الفرد أو على الجامع الانتزاعي.

والسيد اليزدي في حاشيته على المكاسب في مبحث المعاطاة في بحث أصالة اللزوم وأنّه هل يمكن استصحاب الملكية فيما إذا شككنا في لزومها وعدم لزومها أو لا؟ اختار جريان الاستصحاب.

والمحقق النائيني تعرّض له في مبحث الاشتغال، وأنّه إذا أتى بأحد الفردين في الشبهة الوجوبية، كما إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين من الجمعة أو الظهر، وأتى بالجمعة فهل يمكن إثبات وجوب الظهر بالاستصحاب، أو لا؟ مع قطع النظر عن الحكم العقلي بلزوم الموافقة القطعية.

وتعرض له جماعة في ضمن التنبيه الآتي، وهو مبحث استصحاب الكلّي القسم الثاني كالمحقق العراقي والأصفهاني.

والأنسب هو ذكر هذا التنبيه مستقلاً؛ إذ إنّ الأثر في هذا المبحث مترتب على الفرد لا على الكّلي، والفرد قد تعلّق به العلم الإجمالي، وقد ظهرت أمثلة ذلك ممّا ذكره السيد في حاشيته وما ذكره المحقق النائيني، فإذا دارت الملكية بين أن تكون جائزة أو لازمة، وقد فسخ المشتري أو البائع، أو إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة وقد أتى بالجمعة فهل يمكن إجراء الاستصحاب لبقاء الملكية ولوجوب الصلاة عليه أو لا؟

وقد تقدم أنّ السيد اليزدي يظهر منه جريان الاستصحاب.

ويستفاد من بعضٍ عدم الجريان كالمحقق الأصفهاني والعراقي.

ويستفاد من بعضٍ التفصيل كالمحقق النائيني، فإنّه ذهب إلى أنّه إن كان أحد الفردين مقطوع الارتفاع فلا يجري الاستصحاب، سواء أكان الفرد الآخر محتمل البقاء على تقدير حدوثه أم مقطوع البقاء على تقدير حدوثه.

وأمّا إذا لم يكن أحد الفردين مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه بأن كان كلاهما محتمل البقاء أو أحدهما مقطوع البقاء والآخر محتمل البقاء على تقدير حدوثه فيجري الاستصحاب. ففي المقام أقوال ثلاثة.

إلّا أنّ هذه المسألة تنحل إلى بحثين مختلفين؛ إذ تارة يكون المستصحب هو الفرد الواقعي، وهذا محلّ كلام وأنّه هل تكون الأركان تامةً بالنسبة إليه أو لا؟

وتارة يكون المستصحب ما تعلّق به العلم الإجمالي الذي هو عبارة عن الكلّي الانتزاعي، كما إذا أردنا استصحاب أحد الأمرين.

فمحل كلام السيد اليزدي هو استصحاب الفرد الواقعي، ومن أنكر على السيد فقد أنكر عليه استصحاب الفرد الواقعي، كالمحقق الأصفهاني والعراقي.

وليس في هذا البحث تفصيل، بل فيه قولان: قول بالجريان، وقول بعدم الجريان.

وأمّا المحقق النائيني فقد تعرّض لجريان الاستصحاب في الكلّي الانتزاعي، وقال بالتفصيل.

والمحقق العراقي تعرّض لكلام المحقق النائيني، وأنكر ذلك أيضاً فلا بدّ من طرح البحث تحت عنوانين:

الأول: أنّه هل يمكن إجراء الاستصحاب في الفرد الواقعي المردد أو لا؟

الثاني: أنّه هل يمكن إجراء الاستصحاب في العنوان الانتزاعي أو لا؟

أمّا البحث الأول الذي يعبّر عنه مسامحة بالفرد المردد، ومرادهم الفرد المردد عندنا لا مطلقاً، فإنّه لا ترديد في الواقعيات، ومن الواضح أنّ محل البحث ما إذا ترتّب على كلّ فرد أثر شرعي.

وأمّا إذا لم يكن للأفراد أثر شرعي، بل كان الأثر للجامع، فهذا يدخل في البحث الثاني.

وقد ذكر السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب ما حاصله: أنّا نعلم بأنّ ملكية قد تحققت، إلّا إنّا لا نعلم خصوصيتها وأنّها هل كانت جائزة أو لازمة؟ ونشكّ في ارتفاعها، فبمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» وغيره من الأدلّة نحكم بأنّ الفرد الواقعي باق، وهكذا في مثال الصلاة.

وهذا متوقف على أمرين:

الأمر الأول: أن يكون المكشوف في العلم الإجمالي هو الواقع.

والأمر الثاني: أن يكون هو المشكوك فيه وقابلاً للتعبد.

ولا بدّ من التذكير بأنّ كلمات الأكابر تدور مدار أن يكون اليقين بالحدوث جزءاً من أركان الاستصحاب، أو اليقين بالمعنى العام، أي: بمعنى التثبت كما تقدّم في البحث السابق، لا الاحتمال المنجّز.

أما الأمر الأول:

هناك تقريبات متعددة للقول بأنّ المكشوف بالعلم الإجمالي هو الواقع، وقد تقدّم البحث عنها في مبحث القطع وفي مبحث الاشتغال، وملخص هذه التقريبات وجوه[1]:

---

(١) لا يقال: إنّا نعلم بوجوب صلاة أو ملكية، إلّا أنّها كانت ظهراً أو الجمعة، أو كانت جائزة أو لازمة، فهذا شيء لا نعلمه، وبسبب عدم العلم بالخصوصيات لا يمكن القول بأنّ الواقع غير مكشوف لنا.

الوجه الأول: أنّ الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي هو أنّ في موارد العلم التفصيلي يكون الواقع منكشفاً بصورة تفصيلية لا إبهام فيها، وفي موارد العلم الإجمالي يكون الواقع منكشفاً بصورة إجمالية، يعني أنّ الواقع الجزئي هو المنكشف، إلّا أنه قد يكون فيه إجمال وقد لا يكون، والعلم دائماً يكشف عن الواقع، ولا يمكن القول بأنّ العلم يكشف عن الجامع؛ إذ لو كان المكشوف بالعلم هو الجامع، فلازمه أن لا يمكن أن يصير المجمل مفصلاً، ولا بدّ أن ينطبق الكلّي على الجزء التحليلي للمكشوف، لا على تمامه.

توضيح ذلك: أنّه لو علمنا بوجوب الظهر أو الجمعة، ثمَّ حصل لنا القطع بسبب المراجعة الثانية إلى الأدلّة أنّ الواجب هو الجمعة مثلاً، فهنا الصورة الإجمالية صارت مفصلة، لا أنّه حدث معلوم جديد، والشاهد عليه أنّه بعد ما عرفنا أنّ الجمعة واجبة، فإنّ الصورة الإجمالية تنطبق على الواقع بشراشره، لا على جزئه التحليلي؛ ولذا يقال: (هذا الذي كنت أعلم به)، كما إذا علمنا بأنّ قاتل زيد إمّا هذا أو ذاك، فإذا قامت البينة مثلاً على أحدهما فيقال (القاتل هو هذا)، فإن كان الكلّي مكشوفاً، فالكلّي لا ينطبق على فرده بشراشره، بل ينطبق على الجزء التحليلي، فإنّ الإنسان ينطبق على زيد من حيث إنسانيته، لا بلحاظ زيديته، وعنوان أحد الأمرين ينطبق عليه بشراشره، لا بجزئه التحليلي.

ومن هنا نستكشف أنّ المعلوم بالإجمال هو الصورة الإجمالية، وصيرورة المجمل مفصلاً معقول.

والجواب عن ذلك:

ويرد عليه أنّ العلم الإجمالي لا يكشف إلّا عن الجامع، فإذا علم بوجوب إحدى الصلاتين فالمكشوف بهذا العلم هو إحدى الصلاتين لا الواقع، وعليه فالفرد الواقعي يكون منطبقاً عليه المعلوم، لا أن يكون هو المعلوم. (الاستاذ دام ظله)

أوّلاً: أنّا لا نسلّم القول بأنّ الكليات تنطبق على جزئها التحليلي، نعم، هذا صحيح في الكلّيات المتأصلة، أمّا الكلّيات الانتزاعية مثل أحد الأمرين، كما إذا لاحظنا زيد وعمرو، وانتزعنا منهما كلّياً، وهو (أحد)، فإنّ هذا (الأحد) لا ينطبق على ما به الاشتراك دون ما به الامتياز، فإنّ الأحد منتزع من هذين الفردين بلحاظ ما به الاشتراك بينهما ومع الآخرين، و منتزع من الفرد بشؤونه بلحاظ امتيازهما، ولم يقم برهان على أنّه لا بدّ وأن ينطبق على جزئه التحليلي حتى يمكن من عدمه استكشاف أنّ المعلوم كان جزئياً.

وثانياً: أنّه لو كان العلم الإجمالي كاشفاً عن الواقع يلزم فيما إذا كان كلاهما واجباً أو كلاهما نجساً أن لا يكون للعلم معلوم، أو يلزم الترجيح بلا مرجّح. ومن هنا يظهر أنّ المنكشف هو الجامع.

وثالثاً: لازم ذلك أن يكون الجاهل البسيط عالماً بالواقعيات، فإنّ كلّ واحد يعلم باستحالة اجتماع النقيضين واجتماع الضدّين، فإذا سئل الجاهل البسيط أنّ زيداً عالم أو جاهل فيمكنه القول: إنّي عالم بالواقع؛ لأني أعلم أنه إمّا عالم أو جاهل.

الوجه الثاني: أنّ العلم الإجمالي كاشف في بعض الموارد عن الجزئي، مثل موارد اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، كما إذا رأى أحد شخصاً قتلَ آخر، ثـمَّ دخل ضمن جماعة واشتبه القاتل، فإنّ الصورة الذهنية قد أخذت من قتل شخص بالخصوص وتكشف عنه، فهنا المنكشف هو الجزئي، ويمكن التعبير بأنّ أحد الفردين قاتل فلان، مع أنّ الصورة الذهنية قد حصلت من الجزئي ومن قتل شخص خاص، ولا يمكن التفكيك في العلم الإجمالي وأنّه في بعض الموارد كاشف عن الواقع وفي بعض الموارد كاشف عن الجامع، فلا بدّ من القول بأنّ العلم الإجمالي كاشف عن الواقع دائماً، أو لا أقل من بطلان القول بأنّه كاشف عن الجامع دائماً.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين:

الأول: أنّه على فرض تمامية البرهان نلتزم بالتفصيل، كما التـزم المحقـق النـائيني بالتفصيل بين موارد العلم الإجمالي.

الثاني: أنّ هذا البرهان غير تام في المورد؛ إذ الصورة الذهنية لا تحكي عمّا أخـذت منه، بل تحكي عمّا يطابقه سواء أكان نفس ما أخذت منه أم غيره، فـإنّ الصـورة التـي تلصق على بعض الصناديق والتي تدلّ على ما موجود في الصندوق أخذت من واحـد من هذا الجنس، ولا تحكي عمّا أخذت منه، بـل تحكـي عـما تطابقـه، وهكـذا الصـور الذهنية.

الوجه الثالث: أنّ العلم بالشيء على قسمين:

الأول: العلم بالشيء بصورته الجزئية.

الثاني: العلم بالشيء بصورته الكلية.

وبعبارة أُخرى: العلم بالجزئي على قسمين:

العلم بالجزئي بصورة جزئية، والعلم بـالجزئي بصـورة كليـة، فـإذا كـان العلـم بالجزئي بصورة جزئية فهو العلم التفصيلي، وإن كان العلم بالجزئي بصورة كلّية فهـو العلم الإجمالي، والعقلاء يعتبرونه علماً به.

وقد ذكر الشيخ في الرسائل أنّ كلمة (بعينه) في قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حـلال حتى تعرف الحرام بعينه» هي قيد للمعرفة؛ إذ معرفة الشيء على قسمين: معرفة الشيء بعينه، ومعرفة الشيء لا بعينه.

وعرفان الشيء بصورة كلية عرفان للشيء بوجه، ولذا ذكروا في مبحـث الوضـع (الوضع العام والموضوع له الخاص) أنّه أمر معقول؛ لأنّ الكـلّي مـرآة للفـرد بوجـه، وأحد الأمرين الذي تعلّق به العلم مرآة للواقع، والشـاهد عـلى ذلـك فهـم الأكـابر، كالسيد اليزدي والمحقق العراقي.

وفيه ـ مضافاً إلى لزوم كون الجاهل البسيط عالماً، ومضافاً للإشكال المتقـدم مـن أنّه إذا كان كلّ منهما واجباً فأي منهما مكشوف؟ ـ أنّ الكلّي كونه مرآة للفرد ولو بضـم

إشارة وهمية لا يكون موجباً للعلم؛ لأنّ الكلّي إنّما يحكي عمّا يطابقه لا عمّا ينطبق عليه، فإنّه إذا علمنا بأنّ إنساناً في الدار، وكان زيد في الدار، فإنّ علمه بوجود إنسان في الدار لا يحكي عن زيد، فعدّه علماً لا يخلو عن مسامحة.

نعم، يمكن القول بكفاية الإشارة في الوضع دون العلم.

الوجه الرابع: ما كنّا نلتزم به في الدورة الأُولى، وهو أنّ العلم الإجمالي المنجز له كشف ذاتي ـ وهو ثبوت أحد الأمرين ـ وكشف عقلائي، والعقلاء يجعلونه كاشفاً بالنسبة إلى الواقع، ففي خصوص موارد العلم الإجمالي المنجز كنا نقول بالكشف العقلائي له بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو المناسب لما ذكره صاحب الكفاية في أواخر مبحث القطع بقوله: (حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف)[1] فإنّ أحد الأمرين انكشف تمام الانكشاف، والكشف الذاتي عن الواقع لم يتحقق أصلاً. فمقصوده من هذه العبارة أنّ له كاشفية عقلائية.

وقد قرّبنا هذا الوجه في مبحث الاشتغال بتقريبات، وأيدناه بشواهد، إلّا أنّه لم نلتزم به فيما بعد ورجعنا عن ذلك لعدم تمامية الشواهد، والتزمنا بأنّ الاحتمال المعتمد على العلم الإجمالي منجز في الشبهات المحصورة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأمر الأول الذي يتوقف عليه القول بجريان الاستصحاب في العلم الإجمالي.

وأمّا الأمر الثاني:

وهو أن يكون الواقع هو المشكوك فيه وقابلاً للتعبّد، والمحقق العراقي الذي يقول بمكشوفية الواقع في العلم الإجمالي قد أنكر الأمر الثاني، وأنّ المشكوك فيه ليس هو الواقع حتى يكون قابلاً للتعبّد، إلا أنه ناقش في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة،

---

(١) كفاية الأصول: ٢٧٢.

ولذا قال بعدم جريان الاستصحاب في العلم الإجمالي لأجل عدم تحقق أركان الاستصحاب، فإنّ ما تعلّق به العلم هو غير المشكوك فيه، فلا وجه للاستصحاب.

فقد ذكر في المقالات ما محصله:

إن الركن الثاني في الاستصحاب وهو الشك في البقاء غير موجود في المقام؛ لأن العلم الإجمالي كاشف عن أحد الأمرين الذي هو أمر انتزاعي وكشفه عن هذا الأمر الانتزاعي يسري إلى الواقع؛ إذ عنوان أحد الأمرين الذي هو حد للعلم الإجمالي قد أخذ على نحو المرآتية للفرد الواقعي، ولذا يقسم العقلاء العلم بالشيء إلى قسمين: فتارة علم بعينه، وأخرى بعنوانه، فهنا يمكن القول بأن الواقع مكشوف بأحد الوجوه الأربعة المتقدمة، ولكن في مورد الشكّ نحن نشك في أنّ أحد الأمرين باق أو ليس بباق.

وأحد الأمرين في مورد الشكّ ليس مرآة لأحدهما بالخصوص حتى يمكن أن يقال إنّ القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة؛ وذلك لأنّ الوجوه الأربعة لا تقتضي أن يكون الواقع هو المشكوك؛ لأن من يشكّ في أحد أمرين لا بدّ وأن يكون شاكاً بالنسبة إلى كليهما، وغير لازم أن يكون هنا واقع، فإنّه يصح أن يقال: إنّي أشكّ في نجاسة أحدهما، ولم يكن أي منهما نجساً، أو كان كلاهما نجساً في الواقع.

فالقضية المتيقنة ـ ولو مع توسط الأمر الانتزاعي ـ هي الواقع، والقضية المشكوكة هي أحد الأمرين وليست مرآة للواقع، فليستا متحدّتين؛ إذ الشك لم يتعلّق بالواقع، فلا يمكن إجراء الاستصحاب.

وإليك نصّ عبارته في المقالات: (و قياس الشك بالعلم الإجمالي في المنجزية ـ حيث يكتفى في تنجّز الواقع بهذا المقدار من العلم بالعناوين الإجمالية العرضية ـ ممنوع جداً، إذ حكم العقل [بالمنجزية] في مثل ذلك الطريق الإجمالي مع فرض قابلية سراية

[الأثر] إلى نفس [الواقع] ببركة ذلك العلم غير مرتبط بمرحلة التعبد بمورد الشك غير الصالح للسراية إلى مورد اليقين جزماً)[١].

ولا يمكن تقريب هذه العبارة إلّا بما ذكرنا.

وما ذكره محلّ تأمّل؛ إذ يكفي في اتحاد القضيتين أن نقول: نشك في أنّ الواقع الذي علمنا به أنّه باق أو لا.

ولا نحتاج إلى توسط أحد الأمرين حتى يقال بأنّ في مورد الشكّ لا بدّ وأن يكون كلاهما مشكوكاً وليس له مرآتية للواقع، بل نقول إنّ الواقع الجزئي الذي كان مكشوفاً بالعلم الإجمالي نشك في بقائه.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى البحث الأول، وهو البحث عن إجراء الاستصحاب في الفرد المردّد، وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ إجراء الاستصحاب في الفرد المردّد ممنوع؛ لأنّ العلم الإجمالي ليس كاشفاً عن الواقع، بل كاشف عن الجامع.

وأمّا البحث الثاني: وهو أنّه هل يمكن استصحاب الأمر الانتزاعي الذي هو عبارة عن أحد الأمرين أو لا؟

وفي هذا البحث جهتان:

الجهة الأولى: أنّه لا إشكال في أن العلم الإجمالي قد تعلّق بأحد الأمرين، إلّا أنّه يمكن أن يناقش في أنّ العلم بأحد الأمرين ليس له أثر حتى يمكن استصحابه والتعبّد به، فربما يقال بأنّ العلم الإجمالي الوجداني بأحد الأمرين لا أثر له، فضلاً عن استدامة هذا العلم بالاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ في المقام رأيين:

الرأي الأول: أنّ العلم المتعلّق بالعنوان الانتزاعي لا أثر له؛ إذ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي لا بدّ وأن يتعلّق بالحكم الشرعي، وعنوان أحد الوجوبين ليس

---

(١) المقالات ٢ :٣٨٤.

بحكم شرعي، فإنّ ما حكم به الشارع إمّا وجوب هذا وإمّا وجوب ذاك، وأمّا أحد الأمرين فليس أمراً مجعولاً، والعقل يحكم بأنّ العلم إذا تعلّق بالحكم الشرعي يكون موجباً لتنجزه، وأمّا إذا تعلّق بالعنوان الانتزاعي، فلا يترتب عليه أثر، إلّا أن يلتزم بأنّ عنوان (الأحد) مرآة للواقع.

وقد مرّ أنّ عنوان (الأحد) ليس مرآة للواقع، ولعلّ ما ذهب إليه المحقق الخراساني من الترخيص في أطراف العلم الإجمالي من هذه الجهة.

وقد أنكر المحقّق العراقي وغيره أن يترتب الأثر على العلم بأحد الشيئين بعنوانه.

الرأي الثاني: رأي الشيخ والمحقق النائيني وعدّة أُخر من أنّ العلم بأحد الوجوبين أو إحدى الحرمتين علّة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية، يعني أنّ العلم بأحد الوجوبين أو إحدى الحرمتين له أثر.

وأمّا الموافقة القطعية فإنّهم يقولون به من جهة تعارض الأُصول، وأساس ذلك أنّ عنوان أحد الأمرين كلّي انتزاعي، والأُمور الانتزاعية أُمور اختراعية للذهن ومن قبيل التكثر الإدراكي، وليست لها واقعية إلّا بواقعية مناشئ انتزاعها وتابعة لمناشئ انتزاعها، فأحد العرضين عرض، و أحد الجوهرين جوهر و أحد الوجوبين وجوب، و (أحد) عنوان ينتزعه العقل بداع من الدواعي، فإنّه تارة ينتزع ليتعلّق به الحكم الشرعي، مثل وجوب أحد الأمرين؛ إذ بناء على مسلكنا ـ وفاقاً لجماعة ـ الوجوب التخييري متعلّق بالجامع الانتزاعي.

وأخرى ينتزع ليتعلّق به العلم أو الشكّ، مثل: أعلم بأنّ أحد الرجلين عالم، أو أحد الأمرين واجب.

وثالثة ينتزع لأجل الإبهام والإجمال في مقام التعبير، كما إذا علم بأنّ أحدهما المعين ليس بعادل، إلّا أنّه لا يريد التصريح به، فيقول في مقام التعبير أحد الرجلين ليس بعادل، أو إذا كان شاكاً في عدالة أحدهما المعين فيقول: إنّي شاك في عدالة أحدهما.

وعلى كلٍّ فالعلم الإجمالي يتعلّق بالعنوان الانتزاعي، والعقل ينتزع هـذا العنـوان من وجوب هذا أو من وجوب ذاك.

وهذا الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه، فإن كان منشأ انتزاعه قابلاً للتنجز، فهذا أيضاً يكون قابلاً له، وإلّا فلا.

فلا يمكن القول بأنّ ما هو قابل للتنجز هو الأمر المجعـول لا الأمـر المنتـزع؛ إذ الأمر المنتزع من الأمر المجعول مجعـول بـالتبع، ولـيس لـه واقعيـة إلّا بواقعيـة منشـأ انتزاعه، وليس من قبيل الكليات المتأصلة؛ ولذا قالوا بأنّ العلم ينجز الواقـع بحـدّه ـ أي: بحدّ العلم ـ فإذا علم بوجـوب أحـدهما، فـما يكـون منجـزاً هـو وجـوب أحـد الفعلين، ولذا يقولون بأنّ العلم الإجمالي علّة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية.

فإذا بنينا على ذلك فلا يمكن القول بـأنّ العنـوان الانتزاعـي غـير مجعـول، ومـا يترتب عليه الأثر إنّما هو المجعول الشرعي، لا غير المجعول.

الجهة الثانية: أنّه إذا قلنا بأنّ العلم بأحد الوجوبين أو أحد الشيئين ذو أثر وقابـل للتعبد في نفسـه، فهل يكون فرق بين أقسام الشك أو لا؟ أي: هـل يلـزم الاتحـاد بـين القضية المتيقنة والمشكوكة في جميع الأقسـام أو في بعض دون بعض؟

والمستظهر من كلمات المحقق النائيني[1] ـ كـما اسـتظهر ذلـك المحقـق العراقـي ـ التفصيل بين القطع بارتفاع أحدهما المعيّن، فهنا الشكّ المصـحح للاستصـحاب غـير متحقّق، ولا يصح أن يقال إنّه شاك في بقاء أحد الأمرين مع القطع بارتفـاع أحـدهما، سواءٌ أكان قاطعاً ببقاء الآخر على تقدير حدوثه، أم شاكاً بالنسبة إلى بقاء الآخـر عـلى تقدير حدوثه.

وبين عدم القطع بارتفاع أحدهما سواءٌ أكان كلاهما مشكوكي البقـاء أم أحـدهما مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، فهنا الشكّ المصحح لجريان الاستصحاب موجـود،

---

(١) فوائد الأصول ٤: ١٢٦، أجود التقريرات ٢: ٢٨٠.

فإذا علم بوجوب أحد الأمرين فلا بدّ في جريان الاستصحاب أن يكون شاكاً بوجوب أحد الأمرين حتى يمكن جريان الاستصحاب، وهذا إنّما يتم فيما إذا لم يقطع بارتفاع أحدهما.

وأمّا إذا علم بارتفاع أحدهما، كما إذا أتى بصلاة الجمعة أو مضى وقت الجمعة، فهنا لا يصحّ أن يقال إنّه شاك بوجوب أحد الأمرين فعلاً من الظهر أو الجمعة.

وذهب المحقق العراقي إلى أنّه يصح أن يقال: بعد إتيان الجمعة أنّه شاك في وجوب أحدهما.

أمّا إذا كان شاكاً في إتيان الجمعة وفي إتيان الظهر فالشكّ الإجمالي موجود.

توضيح كلام المحقق النائيني: أنّه وإن كان التعبير بأنّه شاك في أحد الوجوبين صحيحاً، إلّا أنّ هذا الشك ليس شكّاً إجمالياً؛ لما ذكرنا من أنّ الأمر الانتزاعي إنما يكون لدواع ثلاثة:

الأول: أن يتعلّق به الحكم الشرعي، كما في موارد الوجوب التخييري على مسلكنا.

الثاني: أن يتعلّق به العلم أو الشكّ، كما إذا علم بعدالة أحد الرجلين واحتمل عدالة الآخر، فهنا يمكن أن يقول: أعلم بعدالة أحدهما إجمالاً، وأشكّ في عدالة أحدهما إجمالاً.

أو كان شاكاً في عدالتهما، فيصح أن يقال: أشكّ في عدالة أحدهما؛ لأنّ الشكّ في كليهما شكّ في أحدهما. غاية الأمر أنّه ربّما تكون درجة الشكّ أضعف، يعني: يكون احتمال العدالة أكثر. مثلاً إذا احتمل في زيد العدالة بنسبة سبعين في المائة، وثلاثين في المائة عدم العدالة، وفي عمرو كذلك، فهنا الشكّ في العدالة موجود، لكن (أحدهما عادل) أكثر درجة، ومخالفة كلا الشكين مع الواقع بعيد.

وتفصيل ذلك قد ذكرناه في مبحث الانسداد.

الثالث: ما يقال به في مقام التعبير، كما إذا قال: (أحد الرجلين عادل) مع علمه بعدالة أحدهما المعين، فالأحد هنا ليس حداً للعلم، أو إذا قال: (أشكّ في عدالة أحد الرجلين) مع علمه بأنّ أحد الرجلين عادل، وشاك في الآخر.

وهنا (الأحد) ليس حداً للشك الواقعي والإجمالي، وإنّما جاء به في مقام التعبير.

وفي المقام مع القطع بارتفاع أحدهما فالتعبير بأنّي أشكّ في وجوب أحدهما وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس حداً للشكّ الإجمالي، والشكّ الإجمالي غير متحقّق؛ إذ هو شاكّ في غير ما قطع بارتفاعه، فإذا كان آتياً بالجمعة فهو عالم بأنّ صلاة الجمعة غير واجبة عليه، وشاك في وجوب الظهر عليه.

وخلاصة القول: أنّ في المقام ليس هناك شك في أحد الوجوبين بعنوان الشكّ الإجمالي حتى يتحد مع القضية المتيقنة، بل الشكّ في خصوص وجوب الظهر مثلاً.

وأمّا إذا لم يكن قاطعاً بارتفاع أحدهما، بل كان شاكاً في ارتفاع كل واحد، أو كان قاطعاً ببقاء أحدهما على تقدير حدوثه، فهنا الشكّ الإجمالي متحقق.

فإن قلنا بأنّ العنوان الانتزاعي له أثر، فلا بدّ من القول بالتفصيل بين موارد الشك.

وما ذكر إنّما يتمّ على ما سلكناه في الاستصحاب من توسعة الكشف، فإنه كما كان المكشوف عبارة عن أحد الأمرين وجداناً حدوثاً فإنه يكونالمكشوف بقاء نفس ذلك ـ أي وجوب أحد الأمرين ـ ولا محذور في ذلك فيما يشك في وجوب كل منهما.

وأمّا بناء على جعل الحكم المماثل فلقائل أن يقول: إنّ التعبّد بأحد الأمرين غير قابل للجعل، فالنتيجة لا يكون لأحد الأمرين أثر.

وهذا هو نظر المحقق النائيني؛ ولذا فصّل بين موارد الشكّ وأنّه إذا كان قاطعاً بارتفاع أحدهما، فلا يجري الاستصحاب، وبين ما لم يكن قاطعاً بارتفاع أحدهما فيجري الاستصحاب.

إلّا أنّ المتأخرين تلقّوا كلامه على نحوين، ونحن نتعرّض لكلام المحقق الأصفهاني والعراقي.

أمّا المحقق الأصفهاني فكأنّه حمل تفصيل المحقق النائيني على الفرد المردّد ـ الذي كان بعنوان بحثنا الأول ـ ولذا أشكل عليه بأنّه لا معنى للتفصيل.

فقد قال: (و يندفع الثاني بأن معنى اليقين بالفرد المردد هو اليقين بموجود شخصي، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعة، و بعد الإتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، و يشك في بقاء ذلك الموجود الشخصي لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعة المفروض عدم ارتفاعه عنه)(١).

ونحن نقول في الجواب: إنّ من مباني المحقّق النائيني المشهورة هو أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الجامع، لا الواقع، وهذا التفصيل إنّما يقول به المحقق النائيني في استصحاب الجامع، لا الواقع، ولو كان في بعض العبارات إيهام بأنّه يقول بهذا التفصيل في الفرد المردّد لا يمكن الأخذ به وتفسير كلامه على خلاف مبناه المشهور.

وأمّا المحقق العراقي فهو وإن فسّر كلامه بما لا بدّ أن يفسّر به وهو استصحاب عنوان أحد الأمرين، إلّا أنّه أشكل في التفصيل المذكور بوجهين:

الوجه الأول: أنّه (كما أنّ اليقين الإجمالي بالعنوان المردد لا ينافي الشكّ التفصيلي بكل واحد من الأطراف بل يجتمع معه كذلك الشكّ الإجمالي ببقاء العنوان المزبور لا ينافي اليقين التفصيلي بارتفاع بعض الأطراف وبقاء البعض الآخر، ومعه لا قصور في استصحاب العنوان المردّد لاجتماع أركانه)(٢).

وذكر قبل ذلك: (أنّ هذا الإشكال يتجه في فرض سراية اليقين والشك) إلى آخره.

---

(١) نهاية الدراية ٣ : ١٦٦.

(٢) نهاية الأفكار ٤ ق ١ : ١١٨.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ أساس كلام المحقق النائيني في إنكار الشكّ الإجمالي في مورد القطع بارتفاع أحدهما ليس هو سراية اليقين والشكّ، واجتماع العلم الإجمالي مع الشكّ في الأطراف ليس من باب عدم السراية، بل العلم الإجمالي متقوم بأحد الأمرين أو أحد الأُمور، والشك في كلّ من الأمرين أو الأُمور.

فالشكّ في كلّ من الطرفين، لا أنّه يجتمع مع العلم الإجمالي فقط، بل من مقومات العلم الإجمالي، ولذا لو عُلم بوجوب أحد الأطراف بخصوصه فإنّه ينحل العلم الإجمالي بوجوب أحدهما إلى العلم التفصيلي بوجوب هذا والشكّ التفصيلي في وجوب الآخر.

وكذلك الشكّ الإجمالي، فإنّه إنّما يكون الشكّ شكاً إجمالياً فيما إذا كان كلاهما مشكوكاً فيه.

وأمّا إذا لم يكن أحدهما مشكوكاً فيه، بأن كان أحدهما معلوم العدم أو معلوم الوجود، فليس هذا شكاً إجمالياً.

نعم، يصحّ التعبير في كلا الموردين إنّي أعلم بوجوب إحدى الصلاتين، إلّا أنّ حدّ العلم حدٌ للتعبير لا العنوان الانتزاعي إذا كان هذا التعبير تعبيراً في مقام الإبهام، وكذلك في صورة الشكّ في وجود أحدهما مع العلم بعدم وجود الآخر، فيصح في مقام التعبير أن يقال: إنّي أشكّ في وجوب أحدهما من باب الإبهام أو الكتمان.

وهنا أيضاً (أحد) ليس حداً للشك واقعاً، يعني: أنّ المشكوك فيه واقعاً ليس هو أحدهما، بل هو شاكّ تفصيلاً في وجوب أحدهما المعين، كما هو عالم بوجوب الآخر.

فما ذكره المحقق النائيني ليس مبتنياً على ما ذكر من سراية العلم والشكّ من العناوين الإجمالية إلى العناوين التفصيلية، بل هذا بالدقة يرجع إلى أنّ العلم الإجمالي متقوم بأي شيء، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي متقوم بالشكّ في الأطراف.

ولعلّ ما أوقع مثل المحقق العراقي في هذا الاشتباه هو صحة التعبير في هذا المقام بما يصح أن يعبّر عنه فيما إذا كانت جميع الأطراف مشكوكة بمثل إنّي أشكّ في وجوب

أحدهما، وقد عرفت أنّه فرق بين الموردين، وصحة التعبير في هذا المقام لا يكون دليلاً على بقاء الشكّ في جميع الأطراف؛ لأنّا قد ذكرنا أنّه قد ينتزع عنوان الأحد لأجل التعبير في مقام الإبهام وعدم إبراز تمام المقصود، ومن المعلوم أنّ ما هو ركن الاستصحاب: واقع الشكّ، لا التعبير، أي: أنّه لا بدّ من أن يتعلّق واقع الشكّ بما تعلّق به اليقين حتى تتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة.

الوجه الثاني: أنّ لازم ذلك الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الكلي القسم الثاني، والحال أنّكم تقولون بجريانه.

توضيح ذلك إجمالاً: أنّه إذا علم بوجود حيوان في الدار وكان مردداً بين أن يكون بعوضةً أو فيلاً، فهو عالم بوجود الكلي، وقاطع بارتفاع أحدهما، وهو البعوضة، وشاكّ في الآخر وهو الفيل.

فكما لا تقولون هناك بإختلال أركان الاستصحاب، كذلك لا بدّ وأن لا تقولوا بإختلال أركان الاستصحاب في المقام.

فقد ذكر: (و لازم البيان المزبور هو الإشكال في استصحاب القسم الثاني من الكلي المردد بين القصير و الطويل ـ إلى أن يقول ـ: و حينئذ فكما يدفع الإشكال في الكلي بعدم إضرار اليقين بارتفاع أحد الفردين و بقاء الآخر في أركان استصحابه، بدعوى تعلق اليقين و الشك فيه بالجامع الإجمالي المحتمل الانطباق على كل واحد من الفردين لا بالعناوين التفصيلية، و لا بالمحكيات الخارجية، فلا ينافي اليقين بارتفاع أحد الفردين و بقاء الآخر مع اجتماع اليقين و الشك في نفس الكلي و الجامع المحتمل الانطباق على كل واحد من الفردين كذلك يدفع به الإشكال في الفرد المردد)[1].

والجواب: أنّه فرق بين المقام والكلّي القسم الثاني، فإنّ القضية المتيقنة في المقام معلومة بالعلم الإجمالي، وفي الكلي القسم الثاني معلومة بالعلم التفصيلي؛ فإنّه إن كان

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق ١ : ١١٩.

متعلّق العلم أمراً انتزاعياً ولم تكن له واقعية إلّا انتزاع المنتزع من المنتزع عنه مع الترديد فيما ينطبق عليه، فهذا علم إجمالي، كما إذا علم بتحقق أحد الأمرين مثلاً. وإن تعلّق العلم بحدٍّ من الحدود الواقعية، فهذا علم تفصيلي وإن تردّد في بعض حدوده الأُخر، كما إذا علم بوجود إنسان في الدار ولا يعلم أنّه زيد أو عمرو، فإنّ الإنسانية هنا من الحدود الواقعية للموجود الخارجي وليس من مخترعات الذهن. والجهل بالخصوصيات لا يكون مانعاً من أن يكون العلم علماً تفصيلياً. كما أنّ العلم بأحدهما ارتفاعاً أو وجوداً لا يكون مانعاً عن كونه علماً تفصيلياً، فإذا علم بوجود حيوان في الدار، ولا يعلم أنّه حيوان أو إنسان، فإذا علم بعد ذلك بأنّه كان إنساناً فهذا من ضم علم إلى علم.

وخلاصة الكلام: أنّ العلم الإجمالي متقوم بالعنوان الانتزاعي والشكّ في الأطراف، والعلم بثبوت المحمول أو عدم ثبوت المحمول لأحد الفردين يوجب انحلال العلم.

وأمّا في موارد الكلّي المتأصل الذي هو من الحدود الواقعية للواقع، فالعلم قد تعلّق بحدٍّ من الحدود الواقعية سواء أكان سائر الحدود معلوماً أم مجهولاً.

والجهل بالخصوصيات لا يوجب صيرورة العلم علماً إجمالياً، بل هذا علم تفصيلي، فإنّه إذا علم بوجود زيد، إلّا أنّه لا يدري أنّه ابن من؟ فهذا لا يوجب أن يكون علمه علماً إجمالياً، وفي الكلّي القسم الثاني المفروض أنّ الكلّي موضوع لحكم شرعي فيستصحب بقائه، والعلم بالخصوصيات غير دخيل في العلم.

ثمَّ إنّ المحقق العراقي ذكر لإثبات أنّ الكلي القسم الثاني من العلم الإجمالي أنّه لا نقول بمسلك الهمداني من أنّ نسبة الكلّي نسبة الأب مع الأبناء المتعددة (ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب والآباء مع الأبناء) بل في الحقيقة الحصص موجودة، ومن المعلوم أنّ حصة زيد غير حصة عمرو، والحال أنّكم تعلمون بإحدى الحصتين فكيف تجرون الاستصحاب، وهل هذا إلّا من قبيل استصحاب العلم الإجمالي؟

وهذا الإشكال من الإشكالات المهمة التي سنبحث عنها في استصحاب الكلي القسم الثاني إن شاء الله.

ولأجل هذا الإشكال ذهب بعض الأكابر إلى التمسك بالعرف لاتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة وإن لم يكن بينهما اتحاد بالدقّة.

وأساس هذا الإشكال: أنّ ما يخطر من الخارج في الذهن هو زيد وعمرو، والعقل حينما يحلل ويلغي الخصوصيات تبقى جهة وهي الجهة التي تكون مشابهها في عمرو، فهما ليسا واحداً، وهذا هو المنشأ لإنكار ذلك.

وسيأتي دفع هذا الإشكال في ضمن مقدّمات ثلاث في استصحاب الكلّي القسم الثاني إن شاء الله، كما سيأتي التقريب المفصل لهذا المدّعى.

إلى هنا كنّا بصدد تقريب جريان الاستصحاب في العنوان الانتزاعي في الجملة، أي: بالتفصيل الذي قال به المحقق النائيني، وقد ظهر أنّ ما أورده المحقق العراقي غير وارد.

إلّا أنّه يمكن المناقشة في ذلك، كما ناقش المحقق النائيني في الجملة بمناقشات:

الأولى: أنّ ما ذكرناه في المقدمة الأولى من أنّ العنوان الانتزاعي قابل للتنجيز بسبب منشأ انتزاعه وبتبعه ـ على مسلك الشيخ والمحقق النائيني ـ مما لم يقم عليه برهان، وإذا لم يكن للعنوان الانتزاعي ـ وهو أحد الأمرين ـ أثر لم يكن مجال للاستصحاب، لا سيما فيما إذا لم يكن قابلاً للتنجز، مثل إحدى الملكيتين؛ وذلك لأنّ الأحكام الوضعية في نفسها غير قابلة للتنجيز.

الثانية: أنّ الاستصحاب في المقام لا يترتب عليه أثر؛ إذ العلم الإجمالي بوجوب أحدهما على مسلكهما علّة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية، فإذا أردنا أن نثبت بالاستصحاب وجوب الآخر، فهذا يكون من الأصل المثبت.

وأمّا صرف الوجود فهذا ما أوجبه نفس العلم الإجمالي، ويكون إثباته بالاستصحاب لغواً.

الثالثة: أنّه فيما إذا علم بالعلم الإجمالي الوجداني وجوب أحد الأمرين مثلاً، فالأُصول النافية لا تجري لأجل التعارض على مسلكهما؛ إذ الترخيص في كلا الطرفين مرجعه إلى الترخيص في المخالفة القطعية.

وأمّا إذا أثبتنا وجوب أحد الأمرين بالاستصحاب فالأُصول النافية تعارض الاستصحاب المثبت لوجوب أحد الأمرين.

وخلاصة الكلام: أنّه فرق بين القطع بوجوب أحد الأمرين، فهنا الأُصول المرخصة لا تجري للمعارضة، وهذه الأُصول لا تزاحم القطع، وبين ثبوت وجوب أحد الأمرين بالاستصحاب، فللأُصول أن تزاحم الاستصحاب، ولا وجه لتقدّمه على سائر الأُصول؛ فإنّ الاستصحاب في مورد البراءة مقدم عليها. وأمّا في المقام فالمفروض أنّ موضوعه أحد الأمرين، فلا وجه لتقدّمه عليها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الالتزام بجريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي مشكل بلا فرق بين أن يكون بعنوان الفرد الشخصي أو بعنوان الانتزاعي.

التنبيه السادس

في استصحاب الكلّي

وهو من المباحث المهمة والمشكلة في الاستصحاب، ولتوضيح المطلب لا بدّ من تقديم أُمور:

الأمر الأول: في الفرق بين استصحاب الكلي والفرد، فنقول:

إنّ الأثر تارة يترتب على الجزئي الحقيقي وتارة يترتب على الكلّي، فإن ترتّب الأثر على الجزئي الحقيقي، فهذا يقال له استصحاب الجزئي، وإن ترتّب الأثر على الجهة الجامعة بين الأفراد، فهذا يقال له استصحاب الكلّي.

ولا بدّ من التذكير بأنّ المراد من استصحاب الكلي ليس استصحاب الشيء بوصف الكلية؛ إذ الشيء بوصف الكلية غير موجود في الخارج حتى يستصحب، بل الشيء إذا لوحظت جهة انتسابه إلى الهوية الشخصية، فهذا يعبّر عنه بالجزئي، وإذا لوحظت جهة انتسابه إلى الجهة الجامعة بين جميع الأفراد، فهذا يعبّر عنه بالكلّي، فوجود الجزئي والكلّي وجود خاص خارجي؛ وذلك لأنّ الوجود مساوق للتشخص، إلّا أنّه يختلف باختلاف اللحاظ، فإن لوحظ وجود زيد منتسباً إلى الهوية الزيدية، فهذا جزئي، ويترتب عليه أثر الزيدية إن كان له أثر، واستصحابه يكون استصحاباً جزئياً، وإن لوحظ زيد منتسباً إلى الإنسانية، والإنسان بطبيعة الحال موجود بوجود زيد، فهذا كلّي واستصحابه يكون استصحاباً كلياً.

ففي موارد استصحاب الكلّي لا بدّ وأن يترتب الأثر على الجهة الجامعة بين الأفراد، وإن كان يتحقق في مرحلة الوجود بوجود الجزئي طبعاً؛ إذ الكلّي وجوده بوجود أفراده.

وأمّا الفرد الذي يعنون في هذه المباحث فهو مستعمل في معنيين، فإنّه تارة يستعمل الفرد ويراد منه الجزئي في قبال الكلّي، أي الجزئي الحقيقي وما له هوية مشخصة، وهذا طبعاً لا يكون قابلاً للانطباق على كثيرين.

وتارة يستعمل الفرد ويراد منه الجزئي الإضافي، ومن المعلوم أنّ الجزئي الإضافي ما يحمل عليه وعلى غيره كلّي، سواء أكان جزئياً حقيقياً أم كلّياً؛ فإنّه إذا قيل الحدث الأكبر مثلاً فرد لمطلق الحدث فليس معناه أنّه جزئي حقيقي؛ إذ الحدث الأكبر كلّي، وسيأتي في ضمن المباحث الآتية إن شاء الله أنّه يقال إنّ الاستصحاب العدمي في الفرد الطويل هل يوجب عدم جريان الاستصحاب في الكلّي القسم الثاني، كما إذا علم بأنّه محدث وتوضأ، فهل أنّ استصحاب عدم الفرد الطويل الذي هو الحدث الأكبر في هذا المثال يوجب عدم جريان الاستصحاب في كلّي الحدث أو لا؟

والغرض أنّه ليس المراد من الفرد الطويل في المثال الفرد الجزئي الحقيقي، بل المراد منه الجزئي الإضافي سواء أكان الفرد الطويل جزئياً أم كلّياً والذي نعبّر عنه بالجزئي الإضافي في قبال الكلّي الآخر.

والحاصل: أنّ المراد من استصحاب الجزئي هو الجزئي الحقيقي. وأمّا الفرد المستعمل في هذه المباحث فهو مستعمل في معنيين: تارة يكون المراد منه الجزئي الحقيقي، وتارة يكون المراد منه الجزئي الإضافي الذي هو أعم من الجزئي الحقيقي والكلّي، وجامعهما لحاظ كلّي فوقهما.

الأمر الثاني: في أقسام الاستصحاب

والمشهور بينهم أنّه على ثلاثة أقسام، وقد زاد بعض الأكابر قسماً رابعاً، ونتعرض له بعد الأقسام الثلاثة المشهورة.

واختلفت عباراتهم عند تعرّضهم لهذه الأقسام الثلاثة، ولعلّ ذلك ناشئاً من اختلافهم في المقصود، فقد ذكر الشيخ في فرائد الأصول: (أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّيًا في ضمن فرد و شكّ في بقائه:

فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد. [وهذا يكون من استصحاب الكلّي القسم الأول].

و إمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد و تردّده بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك. [وهذا من استصحاب الكلّي القسم الثاني].

و إمّا أن يكون من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد. [وهذا من استصحاب الكلّي القسم الثالث])[1].

وفي هذه العبارة إبهام في تميز القسم الأول من القسم الثاني، ومنشأ هذا الإبهام أنّ الأقسام المتصورة في القسم الثاني أربعة، والحال أنّ في هذه العبارة ذُكر قسم منها فقط.

والأقسام المتصورة هي:

١. أنْ يكون أحدهما مقطوع البقاء، والآخر مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، كما إذا كان محدثاً ولا يعلم أنّه كان من الحدث الأكبر أو الأصغر، وتوضأ، فإذا كان محدثاً بالأصغر فقد ارتفع جزماً، وإذا كان محدثاً بالأكبر فلم يرتفع جزماً.

و الشيخ قد ذكر هذا القسم فقط ولم يتعرض لسائر الأقسام الثلاثة.

٢. أن يكون أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر محتمل البقاء، كما إذا توضأ واحتمل أن يكون قد اغتسل.

٣. أن يكون أحدهما مقطوع البقاء، والآخر محتمل البقاء، كما إذا احتمل أنّه توضأ، ويعلم أنّه لم يغتسل.

٤. أن يكونا كلاهما محتملي البقاء على تقدير حدوثهما، كما إذا احتمل الوضوء والغسل.

وظاهر عبارة الشيخ من جهة التقييد المذكور في كلامه أنّ استصحاب الكلّي القسم الثاني مختص بالقسم الأول من هذه الأقسام، ولم يشر إلى أنّ سائر الأقسام داخلة في أي قسم من أقسام استصحاب الكّلي، فهل هي داخلة في القسم الأول؟

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩١.

وهـذا لا يمكـن الالتـزام بـه، فإنّـه قـد حكـم في القسـم الأول بعـدم الإشـكال في استصحاب الكلّي ونفس الفرد؛ إذ سيأتي في استصحاب الكلي القسم الثاني إن شاء الله أنّ عمدة ما أورد عليه إشكالان:

أحدهما: عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، ومنشؤه أنّ الكلّي موجود بوجـود الحصص، وحينما يشكّ في أنّه هل كان الحدث حدثاً أكبر أو أصغر، أوأنّه كان فـيلاً أم بقةً، فالمقطوع إحدى الحصتين من الحدث أو الحيوان، وما نشك فيه هو الفرد الطويل، فليس هنا اتحاد بين القضيتين.

فإن كان عدم ذكره (قدّس سرّه) لسائر الأقسام من جهـة هـذا الإشـكال، فهـذا الإشكال جارٍ حتى في القسم الأول الذي ذكره هو، وجميع الأقسام الأربعـة مشـتركة فيه؛ إذ في جميع أقسام الكلّي يتردد وجوده بين أن يكون موجوداً بوجود هـذا الفـرد أو يكون موجوداً بوجود ذلك الفرد.

ثانيهما: أنّ استصحاب عدم الفرد الطويل -الذي هو مقطوع بقـاؤه عـلى تقـدير حدوثه- مقدّم على استصحاب الكلّي، وعليه فلا يجري استصحاب الكلي.

وتقريب ذلك إجمالاً - وسيأتي تقريبه مفصلاً في استصحاب الكلّي القسم الثاني إن شاء الله - أنّ الكلّي إمّا أن يكون موجوداً بوجود هذا الفرد القصير الذي هـو مقطـوع الارتفاع أو هو موجود بوجود الفرد الطويـل الـذي هـو مقطـوع البقـاء عـلى تقـدير حدوثه.

فإذا كان من قبيل الأول، فنحن نقطع بارتفاعه عند ارتفاع أحد الأفـراد وجـداناً وانتفائه بانتفاء ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثـه، فنستصـحب عـدم الحـدوث فيحكم بانتفائه تعبّداً، فأحدهما انتفاؤه محرز بالوجدان، والآخر منتف بالأصل، فعليه إنّ استصحاب الكلي لا يجري.

فإذا كان هذا الإشكال هو المعيار لعدم ذكره (قدّس سرّه) لسائر الأقسام، فهذا الإشكال وإن كان غير جار في بعض الأقسام، إلّا أنّه كما يجري في القسم الثاني يجري في القسم الأول الذي ذكره الشيخ.

نعم، فيما إذا كانا كلاهما محتملي البقاء، فليس هنا انتفاء بالوجدان، وانتفاء بالأصل، ولا يمكن القول بأنّ الشكّ في الكلّي مسبب عن الشكّ في الفرد الطويل، والأصل عدم الطويل، وكذلك فيما إذا كان أحدهما مقطوع البقاء والآخر محتمل البقاء.

والإشكالات متعددة، إلّا أنّا ذكرنا اثنين منها.

ولو فرضنا أنّ القسم الثاني من الاستصحاب يعمّ القسم الأول والثاني من هذه الأقسام الأربعة يبقى سؤال وهو أنّ القسم الثالث والرابع داخلان في أي قسم من الاستصحاب؟

ذكر المحقق النائيني أنّهما داخلان في القسم الأول من استصحاب الكلّي، فعليه القسم الأول ذو فرعين:

الأول: ما إذا كان كلياً في ضمن فرد وشكّ في بقائه من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

الثاني: أن يكون الكلّي مردداً بين فردين ليس كلّ منهما مقطوع الارتفاع بأن كانا محتملي البقاء أو أحدهما مقطوع البقاء والآخر محتمل البقاء.

ونتيجة ذلك هو التوسعة في استصحاب الكلّي القسم الأول، والتضييق في استصحاب الكلّي القسم الثاني.

فعلى هذا يكون الاعتماد على الإشكال الثاني، لا الأول.

وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني في فوائد الأُصول وجماعة، وقد صرّحوا بذلك في القسم الأول.

ولكن ظاهر كلمات عدة أُخر كالمحقق العراقي أنّ القسم الأول مختص بما إذا كان كلياً في ضمن فرد معين وشكّ في بقائه، ولم يتعرضوا في القسم الثاني لشموله لسائر الأقسام الأربعة، بل ظاهر كلماتهم أنّ القسم الثاني مختص بالقسم الأول من الأقسام الأربعة.

فظهر من هذا الأمر أنّ كلمات الأكابر مختلفة في تشقيق وتنويع القسم الأول والثاني.

فمنهم من حدّد القسم الأول والثاني، ونتيجته أنّ قسمين أو ثلاثة أقسام تكون غير مذكورة، فإنّا لو قلنا إنّ القسم الأول مختص بما إذا كان الفرد معلوماً بالتفصيل والقسم الثاني مختص بما إذا كان أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، فنتيجته أن لا تكون الأقسام الثلاثة الأُخر مذكورة في الكلام.

أو قلنا باختصاص الأول بما إذا كان الفرد معلوماً بالتفصيل والقسم الثاني مختص بالقسم الأول والثاني من الأقسام الأربعة، فيكون اثنان منها غير مذكورين، وهذا لا وجه له؛ لأنّا بصدد استيعاب أنحاء استصحاب الكلّي.

ومنهم من أطلق في الأول كالشيخ، إلّا أنّه خصّ القسم الثاني بقسم واحد، وهذا أيضاً لا وجه له، وغير معقول أن يكون جميع الأقسام الثلاثة الباقية داخلة في القسم الأول من استصحاب الكلي الذي لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

وقد عرفت أنّه قد أُشكل في جريان الاستصحاب فيها.

والظاهر أنّ الأنسب في المقام أن يقال باختصاص القسم الأول بما إذا كان الفرد معلوماً بالتفصيل والكلّي قد تحقق في ضمن هذا الفرد والشكّ في بقائه وارتفاعه بعين الشكّ في بقاء وارتفاع ذلك الفرد، وبالتعميم في الثاني بحيث يكون شاملاً لجميع الأقسام الأربعة؛ إذ الإشكال الأول يرد على الجميع، وإن كان الإشكال الثاني وارداً على البعض دون الكل.

وعليه يكون المائز بين القسم الأول والثاني هو أنّه إن كان الكلّي متحققاً في ضمن هوية شخصية، وهو ما يعبّر عنه بالجزئي الخارجي، فهو القسم الأول من استصحاب الكلّي، وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، وإن كان الكلّي مردداً بين فردين، فهو القسم الثاني من استصحاب الكلي، ويكون في معرض الإشكالات.

الأمر الثالث: في ضابط تعدّد الهوية الشخصية.

وهذا البحث ممّا نحتاج إليه سواء التزمنا بما التزمنا به في الأمر الثاني من أنّ الفرق بين القسم الأول والثاني بوحدة الهوية الشخصية وتعدّد الهوية الشخصية، أم لم نلتزم به، بل قلنا بمقالة المحقق النائيني والمحقق الزنجاني على ما في تحرير الأُصول من أنّ القسم الأول يعمّ ما إذا كان دوران الأمر بين فردين، وذلك لأنّ الإشكال الأول في القسم الثاني مرتبط بموارد تعدد الهوية الشخصية، فإشكال التردد بين شخصين وكون الكلي في ضمن كل فرد حصة مغايرة مع الحصة الأخرى إنّما يكون في موارد تعدّد الهوية الشخصية، فلذا لا بدّ من تمييز ذلك.

والتمييز في الكليات المتأصلة في غاية الوضوح، كما إذا دار الأمر بين أن يكون الموجود في الدار هو زيد أو عمرو، فإنّ الفرق بينهما هو تعدد الشخصية؛ إذ إنّ ما يوجب تعدّد الفرد هو تعدّد الوجود، وتعدّد الوجود هنا واضح، ولا نعلم أنّ الإنسان تحقق في ضمن وجود زيد أو عمرو، أو كان تعدّدهما بتعدّد النوعية، كما إذا دار الأمر بين أن يكون بقّةً أو فيلاً؛ إذ من الواضح تعدد الفرد بتعدّد النوع.

وأمّا التعدد الفردي في الأحكام الوضعية والتكليفية فغير واضح، فتعدّد الحدث وأنّه تحقق فردان، أو تعدد الملكية لا بدّ لمعرفته من مراجعة الضوابط.

والضوابط التي يمكن التمسك بها لمعرفة التعدد ثلاثة:

الضابط الأول: علل قوام الماهية الاعتبارية، يعني إن كان فرد من ماهية وفرد آخر من ماهية أُخرى، ودار الأمر بين تحقق الكلي إمّا في ضمن هذه الماهية أو تلك، فبما

أنّ الماهيتين العرضيتين لا يمكن تحققهما بوجود واحد، فمن الطبيعي أن يكون كلّ واحد منهم موجوداً بوجود مستقل.

وينتج من ذلك أن يكون دوران الأمر بين فردين من الكلي الفوقاني، مثل ما إذا علم أنّ الطلب موجود إمّا في ضمن الوجوب أو الاستحباب، فهنا الوجوب والاستحباب محققان لفردين من الكلي؛ إذ إنّهما ماهيتان مختلفتان؛ لاختلاف علل قوامهما، فإنّا قلنا إنّ الوجوب عبارة عن الطلب الذي يندمج فيه الوعيد على الترك، والاستحباب عبارة عن الطلب الذي يندمج فيه الوعد على الفعل.

وأمّا بحسب الحكم العقلي فيترتب على الوجوب لزوم الإطاعة عقلاً، وعلى الاستحباب حسن الإطاعة والانقياد، وهكذا في الموارد الأُخر التي من هذا القبيل، كالحدث الأكبر والأصغر الذي يكون جامعهما الحدث، فهما بلحاظ الآثار المترتبة عليهما مختلفان؛ إذ يترتب على الحدث الأكبر أحكام خاصة، مثل عدم جواز الدخول في المسجدين والمكث في المسجد وأمثال ذلك، وهذه الأحكام لا تترتب على الحدث الأصغر.

بل إنّ أفراد الحدث الأكبر أيضاً مختلفة من حيث الآثار ـ خلافاً للمحقق الثاني ـ ولذا تختلف من حيث علل القوام، إذ نحن قلنا إنّ علل قوام الآثار الوضعية ـ في الحقيقة ـ هي الأحكام التكليفية المترتبة عليها، فمثلاً: حدث الحيض موجب لحرمة المباشرة، وحدث الجنابة لا يكون موجباً لحرمة المباشرة.

وخلاصة الكلام: أنّه إذا أثبتنا أنّهما ماهيتان، فلابد أن يكونا فردين، ولا يعقل أن يكونا فرداً واحداً إذا كانا مختلفين من حيث الآثار، والتعدد الفردي من ناحية تعدّد القوام في غاية الوضوح أيضاً ولا إشكال فيه.

الضابط الثاني: هو تعدّد السبب نوعاً، فهل أن تعدّد السبب نوعاً يوجب تعدد ما يترتب عليه من المسبب نوعاً أو لا؟ إذ الأسباب الشرعية وإن لم تكن من قبيل العلل الوجودية للأشياء إلّا أنّها شبيهة بها، فإنّ الأحكام الوضعية غالباً مختلفة من حيث

السبب. فمثلاً النجاسة تارة تكون ناشئة من البول وأُخرى من غير البول، فإن كانت ناشئة من البول فتطهيرها بحاجة إلى الغسل مرتين، وإن كانت ناشئة من غير البول فيكفي الغسل مرة واحدة.

فهنا تعدّد السبب يكون منشئاً لتعدد الماهية بلحاظ جهة إطلاق وتقييد الماهية، فإنّ النجاسة الناشئة من البول مستدامة إلى ما بعد الغسلة الأولى، بخلاف النجاسة الناشئة من غيره.

وكذلك الملكية إذا كانت بعض أسبابها موجبة للملكية الجائزة وبعضها موجبة للملكية اللازمة؛ فإنّ الملكية الجائزة ينتهي أمدها بالفسخ وشبهه، بخلاف الملكية اللازمة.

وكذلك الزوجية الدائمة والمنقطعة؛ فإنّه وإن أمكن القول بتعدّد الزوجية من جهة الطريق الأول، ولكن أيضاً يمكن إثبات تعدّدها بتعدد السبب وأنّه ينتهي أمد الزوجية الدائمة بالطلاق والزوجية المنقطعة بانتهاء الأمد أو بهبة المدة.

فإذا كان السبب متعدداً والمسبب مختلفاً، فيمكن القول بتعدد المسبب وأنّ الملكية أو الزوجية أو النجاسة نوعان، ولها فردان.

وأمّا إذا كان السبب متعدداً، ولكن كان المسبب في الرافع والمقوم واحداً، مثل أسباب الملكية اللازمة، فإنّه تارة يكون بالحيازة وأُخرى بالشراء وأُخرى بالإرث، وهكذا؛ فإنّ الملكية الحاصلة بالنسبة إلى هذا الشيء واحدة والاختلاف إنّما يكون بلحاظ السبب، وأمّا المسبب فلا يختلف، لا بلحاظ المقومات والآثار، ولا بلحاظ الرافع.

وهنا هل يمكن القول بتعدّد المسبب بلحاظ تعدّد السبب أو لا؟

الظاهر عدم تعدّد المسبب، وأوضح من ذلك تعدد أسباب الحدث الأصغر مع أنه لا بد من اعتبار الحدث ماهية واحدة.

ومنشأ توهم التعدّد هو توهم أنّ تعدّد الأسباب يوجب تعدّد المسبب، فإنّه في مرحلة الإنشاء له إنشاءان أو أكثر، فإذا كان له إنشاءان فلا محالة يكون لكل إنشاء موضوع خاص.

إلّا أنّ هذا لا تأثير له في المقام؛ إذ الكلام في كون أحدهما مشكوك البقاء لجهة والآخر مقطوع الارتفاع، أو أحدهما مقطوع البقاء، والآخر مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، فلذا لا يكون له أثر في المقام حتى إذا قلنا بتعدّده بسبب مثل هذا البرهان، فلا بدّ من اختصاص الضابط الثاني بما إذا كان المسبب مختلفاً من حيث الأمد مع تعدّد السبب كالأمثلة المتقدمة.

الضابط الثالث: تعدد المحل

إنّ الأحكام الوضعية بما أنّها شبيهة بالأعراض ـ فإنها ليست من قبيل الأعراض بل الحكم هو عارض وهو ما يجمع على عوارض ـ من حيث الاحتياج إلى المحل وليست من الجواهر التي لا تحتاج إلى المحل، فهل يكون تعدّد المحل منشأً لتعدّد الحكم؟

وهذا الضابط كسابقه على قسمين:

القسم الأول: وهو ما إذا كان تعدّد المحل له تأثير في أمد هذا الحكم وأنّه يرتفع بشيء أو لا يرتفع.

فمثلاً النجاسة التي في الأرض تختلف مع النجاسة التي في الثوب وإن كان منشؤهما واحداً، فإنّ نجاسة الأرض تطهر بجفافه لإشراق الشمس عليها، ولا يطهر الثوب بالإشراق عليه.

والقسم الثاني: وهو ما إذا لم يكن هناك أثر آخر غير تعدد المحل، كنجاسة أحد الثوبين، فهل يكون تعدّد المحل موجباً لتعدّد النجاسة أو لا؟

ذكر المحقق النائيني في الشبهة العبائية ـ التي سنذكرها في هذا البحث ـ أنّ تعدّد المحل لا يوجب تعدّد الهوية الشخصية في الجواهر والأعراض والعوارض، فإنّه إذا

علمنا بوجود زيد في الـدار ولا نعلـم أنّـه هـل كـان في الطـرف الغـربي أو الشـرقي والمفروض أنّ الطرف الغربي قد تهدّم، فإن كان في الطرف الغربي، فقد مات، وإلّا فهو باق.

فهنا ذكر المحقق النائيني أنّ هذا ليس من قبيل الكلي القسـم الثـاني، وكـذلك إذا علمنا بالنجاسة، إلّا أنّه لا نعلم أنّ النجاسة في أي طرف من العباءة، والمفـروض أنّـه قد غسل طرفاً خاصاً من العباءة، فإن كان النجس هو الطـرف المغسـول، فقـد طهـر، وإلّا فهو باق.

وقد قال المحقق النائيني: إنّ تعدّد المحل لا يوجـب تعـدّد النجاسـة؛ ولـذا فهـو خارج عن استصحاب الكلّي القسم الثاني، وداخل في استصحاب الفرد المردد.

وبذلك أراد دفع الشبهة العبائية، والشبهة العبائية كما سيأتي إن شاء الله، هي أنّها ما إذا علمنا بنجاسة أحد طرفي العباءة وقد غسل الطرف الأسفل منها مثلاً؛ فإن لاقى شيء الطرف الأعلى، فبناءً على عدم تنجس ملاقي الشبهة المحصورة يحكم بطهارتـه، وإن لاقى الطرف الأسفل أيضاً يحكم بنجاسته بنـاءً عـلى جريـان استصـحاب الكـلي القسم الثاني، ولازمه أن تكون ملاقاة معلوم الطهارة موجبةً للاجتناب، وهذا غريب.

والمحقق النائيني قد أجاب عن هذه الشبهة في الدورة الأُولى بهـذا الجـواب، وأنّ هذا داخل في استصحاب الفرد المردّد؛ إذ ليسـت هنـا هويتـان، بـل هـذا مـن قبيـل الاختلاف في المحل، واختلاف المحل وتعدّده لا يوجب تعدّد النجاسة، لا في الجواهر ولا في الأعراض.

وما ذكره المحقق النائيني من أنّ تعدّد المحل لا يوجب تعدّد الهوية الشخصية، لا في الجواهر ولا في الأعراض، غير صحيح؛ لأنّ قياس الجواهر بالأعراض بلا وجه؛ إذ الجوهر غير متقوم بالمحل، فإنّ زيداً هو زيد سواء أجلس في صدر المجلس أم في ذيـل المجلس، في غربه أم شرقه.

والمحل بمعنى الأين من عوارض زيد، واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض، والفرد الواحد تطرأ عليه العوارض المختلفة، ولكن الأعراض وما يلحق بها من الأُمور الاعتبارية التي يعبّر عنها بالعوارض متقومة بالمحل، يعني: وجودها بوجود المحل.

(العرض ما كونه في نفسه   الكون في موضوعه لا نفسه)

ومن علل الأعراض التي هي غير علل الجواهر هي المحل المستغني عن الحال.

فقياس الأعراض بالجواهر بلا وجه.

مضافاً إلى أنّ مقتضى الانحلال في مرحلة الإنشاء و(أنّ كلّ شيء طاهر لاقى نجساً يتنجس) تعدّد النجاسة بتعدّد المحل، ومجرّد فرض النجاسة في شيء واحد كالعباءة لا خصوصية له، بل إذا كان الأمر دائراً بين أن يكون ثوبه نجساً أو عباءته نجسةً، والمفروض أنّه قد غسل العباءة، فالإشكال أيضاً جارٍ.

والظاهر أنّ تعدّد المحل يوجب تعدّد الهوية الشخصية، وإن كان في المقومات والآثار والرافع واحداً.

والغرض أنّ الإشكال على المحقق النائيني ليس إشكالاً واحداً، بل إشكالات متعدّدة، إلّا أنّا في هذا المقام أردنا التنبيه إلى أنّ ما ذكره المحقق النائيني من قياس الأعراض بالجواهر ممّا لا وجه له، وإلّا يمكن الاعتراض عليه بأنّه لماذا يكون داخلاً في الفرد المردد، بل نقول بأنّه داخل في استصحاب الكلي القسم الأول.

وبما ذكرنا ينتهي الكلام عن الأُمور التي كنا بصدد بيانها قبل الدخول في الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي.

القسم الأول

من استصحاب الكلي

وهو عبارة عمّا إذا كان الكلي موجوداً في ضمن فرد معين والشكّ في بقاء كل واحد يكون مساوقاً للشكّ في بقاء الآخر، كما إذا علمنا بتحقق الإنسان في ضمن زيد، وشككنا في بقاء الإنسان وفي بقاء زيد، والشكّ في أحدهما مساوق للشكّ في الآخر، أو ملازم للشكّ في الآخر.

وهنا ذُكر أنّه لا إشكال في جريان كل من الاستصحابين في نفسه إذا كان لكل واحد أثر.

غاية الأمر أنّ ترتب الأثر على الفرد في الأحكام الشرعية نادر؛ لأنّ الأحكام غالباً مجعولة على نحو القضية الحقيقية والأثر للجهة الجامعة.

نعم، تظهر الثمرة في مثل النذر وشبهه، كما إذا نذر أنّه يتصدّق بدرهم إذا كان ولده زيد باقياً، ويصوم في كل أسبوع يوماً إذا كان طبيعي الولد باقياً، وطبيعي الولد تحقق في ضمن زيد فقط، فهنا يمكن استصحاب زيد لوجوب التصدّق في كل يوم، واستصحاب طبيعي الولد لصوم يوم في كل أسبوع، وهذا ما ذُكر بأنّه لا إشكال فيه.

وقد وقع الكلام في أنّ استصحاب الفرد هل هو مغن عن استصحاب الكلي أو لا؟

وفي عكسه لم يقل أحد بأنّ استصحاب الكلي مغن عن استصحاب الفرد.

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنّ استصحاب الفرد مغن عن استصحاب الكلي مطلقاً، وهذا ما يظهر من كلام صاحب الكفاية في بعض الفروع المرتبطة بالأصل المثبت.

فقد قال في الكفاية: (لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلّي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو

الخارج المحمول، لا بالضميمة؛ فإنّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره)[1] إلى آخره.

فيريد بذلك ـ أي: بالاتحاد الوجودي ـ أنّ استصحاب الفرد يترتب عليه أثر الكلي.

والجواب عن هذا القول سيظهر في ضمن الجواب عن القول الثالث.

القول الثاني: إنّ استصحاب الفرد لا يكون مغن عن استصحاب الكلّي، والأثر المترتب على كل واحد متوقف على جريان الاستصحاب فيه، وهذا سيظهر سره ممّا نذكره في ضمن القول الثالث.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المستصحب جزءاً للموضوعات الخارجية، أو كان جزءاً للأحكام الشرعية، فإن كان المستصحب جزءاً للموضوعات الخارجية، فلا بدّ من استصحاب كلّ منهما ولا يكون استصحاب أحدهما مغن عن الآخر، كما إذا ترتب على طبيعي الولد أثر وترتب على وجود زيد أثر.

وهذا ما يظهر من المحقق الأصفهاني، وهو بما أنّه يقول ـ كصاحب الكفاية ـ بجعل الحكم المماثل، واستصحاب الموضوع مرجعه إلى التعبّد بحكمه، والمفروض أنّ حكمه مغاير للحكم في الآخر، فلذا لا يكون استصحاب أحدهما مغن عن الآخر.

وأمّا إذا كان الاستصحاب في الأحكام مثل الطلب والوجوب، فبما أنّ الطلب متحقق في ضمن الوجوب، والمفروض أنّ لكلّ منهما أثراً عقلياً، فإنّ أثر كون هذا الشيء مطلوباً هو جواز الإتيان به منتسباً إلى المولى سواءٌ أكان وجوبياً أم غير وجوبي، وأثر الوجوب هو لزوم الإطاعة عقلاً، فالطلب داخل في استصحاب الوجوب هنا، ولا وجه لاستصحاب الطلب مستقلاً، بل ربّما يقال بعدم معقوليته؛ إذ الواجب عبارة عن الطلب الحتمي، وهكذا قد يقال بعدم معقولية استصحاب الطلب بناءً على جعل

---

(١) كفاية الأصول: ٣٢٩.

الحكم المماثل؛ إذ الطلب الذي لا يكون محدوداً بحد الحتم وبحد الترخيص في الترك غير قابل للإنشاء.

وبعبارة واضحة: أنّ الطلب لا بدّ وأن يكون إمّا في ضمن الوجوب أو الاستحباب، وأمّا الطلب الذي لا يكون في ضمن أحدهما فهو غير قابل للإنشاء.

وما ذكره المحقق الأصفهاني من التفصيل صحيح على مسلكه ومسلك صاحب الكفاية من جعل الحكم المماثل، إلّا أنّه لا يتم على المختار من توسعة الكشف بقاءً، كما لا يتمّ ـ على المختار ـ القول الأول وهو قول صاحب الكفاية.

توضيح ذلك: أنّ الصورة الذهنية التي تنعكس من الفرد في الذهن مغايرة ومختلفة مع الصورة الذهنية التي تنعكس من الكلّي في الذهن، فإنّ صورة زيد في الذهن غير صورة الإنسان ولو أنّها عند التحليل زيد إنسان خاص، إلّا أنّ لكلّ منهما صورة ذهنية خاصة، كما أنّ صورة طبيعي الطلب في الذهن غير الصورة الذهنية للوجوب، واليقين والشكّ يتعدّدان بتعدّد الصور الذهنية، سواءٌ أكانت الصور الذهنية المنطبق عليها في الخارج أمراً واحداً أم أُموراً متعدّدة.

فمن الممكن أن يكون متيقناً بوجود زيد في الدار، ولا يكون متيقناً بوجود ابن عمرو في الدار، ومن الممكن كون زيد هو ابن عمرو، كما يمكن أن يكون غيره، فيمكن تعلّق اليقين بصورة، وتعلّق الشكّ بصورة أُخرى، والاتحاد الوجودي وعدمه لا أثر له في التعدد ووحدة اليقين.

وخلاصة القول: أنّ معيار تعدّد اليقين والشكّ هو تعدد الصور الذهنية، والاستصحاب على مسلكنا إنّما هو توسعة اليقين، والمفروض أنّ لكلّ منهما أثراً بقاء، فلا بدّ من استصحاب كلّ واحد منهما، واليقين بتحقق الطلب غير اليقين بتحقق الوجوب، ولو أنّا إذا علمنا بالوجوب لعلمنا بالطلب أيضاً مع التوجّه والالتفات إلى أنّ الوجوب هو الطلب الحتمي، إلّا أنّه لكل منهما صورة ذهنية، فإذا كان لكلّ منهما

صورة ذهنية، فهنا يقينان وشكّان وتوسعتان لليقين بالنسبة إلى البقاء، ولا بدّ من استصحاب كلّ منهما بلا فرق بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية.

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية أيضاً.

فظهر أنّ ما ذكره الشيخ وجماعة من أنّ استصحاب كلّ واحد منهما جارٍ إذا كان له أثر، هو الصحيح، واستصحاب أحدهما لا يكون مغن عن استصحاب الآخر.

القسم الثاني

من استصحاب الكلي

قد تقدّم الكلام في أنّه اختلف في حدود القسم الثاني، وأنّه محدود بأي حدٍ، فقد ذهب بعض إلى اختصاصه بالقسم الأول من الأقسام الأربعة التي أشرنا إليها.

ونحن قد عمّمنا هذا القسم للأقسام الأربعة، والكلام فعلاً في جريان استصحاب الكلّي مع فرض أنّ الأثر مترتب على الكلّي، والمثال الذي ذكر في كلمات الشيخ وغيره هو أنّه لو علم بالحدث، إلّا أنّه لا يعلم هل كان حدثاً أكبر أو أصغر وتوضأ، فأحدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، والآخر مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، فهنا هل يمكن استصحاب كلّي الحدث أو لا؟

وفي الموضوعات الخارجية، كما إذا علم بوجود حيوان في الدار، ولا يعلم أنّه كان بقةً أو فيلاً، ويعلم بعدمه إذا كان بقةً و ببقائه إذا كان فيلاً.

وقد أشكل على جريان الاستصحاب في هذا القسم بعدّة إشكالات عمدتها ثلاثة:

الإشكال الأول: أنّ الاستصحاب إنّما يكون جارياً في هذا القسم إذا كان الكلي معلوماً بالعلم التفصيلي ومشكوكاً بالشكّ التفصيلي وأنّه باق أم لا، حتى يمتاز عن مورد استصحاب الفرد المردّد الذي تقدّم البحث عنه في ضمن تنبيه مستقل، وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان المتيقن معلوماً بالإجمال، ولا يجري الاستصحاب في الفرد الواقعي لعدم مكشوفيته، ولا في العنوان الانتزاعي، وهو أحد الفردين فيما إذا كان أحدهما مقطوع الارتفاع لعدم الشكّ الإجمالي، بل نعلم بأحد الفردين، ونشكّ في الآخر بالشكّ التفصيلي. وفيما إذا لم يكن أحدهما مقطوع الارتفاع فقد ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب مبتن على أن يكون العنوان الانتزاعي منشأً للأثر، ومنشئيته للأثر غير قابلة للتصديق.

وملخص الكلام: أنّا لا نقول بجريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي.

والاستصحاب في هذا القسم إن كان مرجعه إلى استصحاب الفرد المردّد، وأنّ ما هو المعلوم معلوم بالإجمال، كما إذا قيل بأنّ العلم قد تعلّق بإحدى الحصتين من الإنسان أو من الحيوان، إمّا إنسانية زيد وإمّا إنسانية عمرو، وإمّا حيوانية الفيل وإمّا حيوانية البقّة، فلا يجري الاستصحاب.

وأمّا إذا أثبتنا أنّ العلم هنا علم تفصيلي وأنّ العلم تعلّق تفصيلاً بوجود الحيوان أو بوجود الإنسان وإن كنا نشك في الخصوصيات وأنّ الإنسان تحقق في ضمن زيد أو عمرو، أو في ضمن البقة أو الفيل، فهنا مجال لجريان الاستصحاب.

إلّا أنّ الكلام في أنّ العلم هنا هل هو علم تفصيلي أو علم إجمالي؟

ربّما يقال: إنّ العلم هنا علم إجمالي لا أن يكون تفصيلياً؛ لأنّ العلم التفصيلي بوجود الإنسان إمّا بوجود زيد أو عمرو، أو العلم التفصيلي بوجود الحيوان إمّا بوجود البقة أو الفيل مثلاً، خلاف ما تقتضيه الدقة العقلية، وهو صحيح.

وما تقتضيه الدقة عبارة عن أنّ الكلّي الطبيعي مثل الإنسان أو الحيوان منتزع من الفرد، ولا يوجد في الخارج إلّا بنعت الكثرة، وإنّما يوجد في العقل بنعت الوحدة، أي: أنّ الإنسان لا يوجد في الخارج إلّا بنعت الكثرة إمّا بوجود زيد أو عمرو أو خالد وهكذا.

فهنا إنسانيات متعددة، والعقل ينتزع ممّا في الخارج أمراً وحدانياً، ونتيجة ذلك إنّي أعلم بتحقق إنسانية زيد أو إنسانية عمرو أو حيوانية البقّة أو حيوانية الفيل، فالعلم قد تعلّق بأحدهما الذي هو عنوان انتزاعي، وقد ذكرتم عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي.

ولمعرفة كون المقام من العلم الإجمالي لا بدّ من البحث في كيفية تحقق الكلّي في الذهن، فنقول:

إذا تصورنا فرداً من الأفراد مثل (زيد) في عالم الخيال الذي يعبر عنه بحسب الاصطلاح بالوعاء ذي الجزئيات، فيحلّله العقل إلى جهتين:

جهة ما به الاشتراك مع سائر الأفراد المشابهة له مثل عمرو وبكر وغيرهما. وجهة ما به الامتياز.

ونتيجة لهذا التحليل وتجريده عما به الامتياز تتحقق الإنسانية، وكذلك إذا حللنا عمرو، أو بكر.

فمن كلّ واحد من هذه الأفراد يتحقق فرد من الإنسانية، وبما أنّ في وعاء الذهن إنسانية زيد مشابهة لإنسانية عمرو وبكر، فلا يعتنى بأنّ هذه الإنسانية قد حصلت من نتيجة تحليل زيد، وتلك قد نتجت من تحليل عمرو وهكذا، ولذا يكون له وحدة في الذهن بوحدة نوعية.

وأمّا في وعاء الخارج ـ الذي يكون مصب الأحكام ـ فالإنسان موجود بنعت الكثرة، يعني: أنّ زيد ذو إنسانية وعمرو ذو إنسانية، وهكذا، وإنسانية كلّ منهما تغاير إنسانية الآخر.

فالإنسان أمرٌ منتزع من الخارج، وبعنوان الواحد النوعي لا يوجد إلّا في الذهن، وما هو موجود في الخارج أفراده.

ومن المعلوم أنّ الموجود بهذا الوجود غير الموجود بذاك الوجود، وهكذا.

وهذا هو معنى أنّ الإنسان موجود في الخارج بنعت الكثرة، وهذا هو الذي يعبّر عنه الحكماء بأنّ الكلّي نسبته إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء المتعدّدين، لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدين، كما توهمه الرجل الهمداني.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإنسان متحقق في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت الوحدة حتى يقال: إنّا نعلم بوجود الإنسان، بل نعلم بوجود أحد الإنسانين، إمّا الإنسان الموجود بوجود زيد أو الإنسان الموجود بوجود عمرو.

فالعلم قد تعلّق بإحدى الحصتين، وقد تقدّم أنّه لا يجري الاستصحاب في الفرد الواقعي؛ لأنّه غير معلوم، وإذا كان أحدهما مقطوع الارتفاع فليس هنا شكّ إجمالي،

بل الشكّ تفصيلي، واستصحاب العنوان الانتزاعي أيضاً لا يمكن؛ لأنّه ليس منشأً لأثر شرعي أو عقلي.

وخلاصة الإشكال: أنّ العلم بوجود الإنسان في الدار إمّا في ضمن زيد أو عمرو مرجعه إلى العلم الإجمالي، لا العلم التفصيلي، وحيث إنّ صاحب الرسائل(١) استصعب هذا الإشكال فلهذا ذهب إلى أنّ طريقة الاستخلاص منه منحصرة بالمسامحات العرفية في وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ضمن بيان أُمورٍ:

الأمر الأول: في أنّه كيف يتحقق تصوّر الكلّي؟

ونقول في توضيحه: إنّ الكلي الطبيعي يوجد نتيجة لتجريد الفرد بالبيان المتقدّم، إلّا أنّ الصورة الحاصلة من تجريد الفرد كلّي؛ لأنّ الصورة لا تحكي عمّا أخذ منه، بل تحكي عمّا يطابقها. فإنّ الصورة الحاصلة من تحليل زيد هي إنسان كلّي؛ لأنّه وإن كانت مأخوذة من زيد، إلّا أنّها لا تحكي عمّا أخذت منه، بل تحكي عمّا يطابقها، ومن المعلوم أنّ مطابقها موجودٌ في عمرو وبكر وخالد وغيره، ولذا يكون قابلاً للتقسيم ويصح أن يقال: إنّ الإنسان إمّا كاتب أو غير كاتب.

ومن الواضح أنّه فرق بين التقسيم والترديد؛ فإنّ الإنسان لو لم يكن مستعملاً في المعنى الجامع ولم يكن له اشتراك معنوي لم يكن تقسيمه إلى الكاتب وغير الكاتب وغير ذلك من التقسيمات صحيحاً، بل كان ذلك ترديداً.

والتقسيم ما يكون المقسم في كلّ قسم موجوداً، ومع ضمّ خصوصية يتحقق القسم، ولذا يكون صحيحاً حمل هذا الكلي على عدّة من الأفراد، فإنّه إذا قيل زيد وعمرو وبكر ما هم؟ يصح أن يقال في الجواب: إنسان، وهذا الإنسان هو الإنسان المنتزع الذي يتطابق ويتحد مع كلّ واحد منهم؛ ولذا يتمسك في دليل الاشتراك

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٢٧.

المعنوي بأنّه يمكن العلم بأصل الطبيعي مع الشكّ في الخصوصيات، وأسامي الأجناس موضوعة للجهة الجامعة، أي لما هو قابل للحكاية عن جميع الأفراد، والأحكام الشرعية وغيرها قابلة لأن تصب على الجهة الجامعة.

وعليه فيمكن أن يتعلّق العلم بوجود الإنسان وإن لم نعلم أنّه تحقق في ضمن زيد أو عمرو؛ إذ الإنسان يحكي عن جهة موجودة في كلّ واحد منهما، ومن المعلوم أنّ اليقين بوجود الإنسان إنّما يكون في وعاء الذهن الذي هو وعاء الوحدة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستصحاب ما هو؟

الاستصحاب بناءً على ما ذكرنا عبارة عن توسعة الكشف بقاءً، وعليه يكون الاستصحاب مرتبطاً بالوعاء العلمي لنا، بمعنى أنّ علمنا الذي كان محدوداً ومحصوراً بالحدوث في الخارج قد وسّعه الشارع فيه، أو أنّ العقلاء يعتبرون العالم بالحدوث عالماً بالبقاء، فالاستصحاب عملية يجريها الشارع المقدّس أو العقلاء في الذهن، بمعنى أنّه يوسع يقيننا بالحدوث بالنسبة إلى البقاء، وليس للاستصحاب تقوم بالخارجيات؛ فإنّه لو فرض أنّ القضية المتيقنة كانت مخالفة للواقع، كما إذا علمنا بعدالة زيد ثمَّ شككنا واستصحبنا عدالته، وفي الواقع لم يكن زيد عادلاً من الأول، فالاستصحاب يكون جارياً؛ فإنّ الأحكام الظاهرية لا تدور مدار مطابقتها للواقع، بل تدور مدار تحقق موضوعاتها، وموضوع الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء سواءٌ تطابق مع الواقع أم لم يتطابق مع الواقع.

والمقصود أنّ الاستصحاب ليس إدامة واستمرار المتيقن خارجاً، ولا ربط له بالخارجيات ولو تعبداً، بل هو مرتبط بتوسعةٍ في وعاء الذهن.

وقد ظهر من الأمر الأول أنّ الصورة الذهنية بعنوان الإنسان موجودة وقابلة للتحقق، وجهة ذهنيتها غير مأخوذة، بل المأخوذ هو جهة مرآتيتها لمطابقها في الخارج.

والاستصحاب يوسع اليقين بثبوت الوجود المطلق لطبيعي الإنسان، ويقول: أنت متيقن ببقاء الإنسان أو ببقاء الحدث.

نعم، الاستصحاب ناظر إلى الخارج ولكن يتصرّف فيه، بل تصرّفه يكون في الذهن.

الأمر الثالث: في الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي في المقام.

ربّما يقال: إنّ الصورة الحاصلة في الذهن إنّما تتحقق بتحليل من العقل ونوع انتزاع منه، فما هو الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي فيما إذا كان المعلوم مردداً مع أنّ الكلّي إنّما يكون في وعاء الذهن، وأمّا ما في الخارج فهو متشخص وكلّ متشخص آبٍ عن الحمل على الكثيرين؟

والجواب: أنّ العقل في العلم الإجمالي يخترع مفهوم الأحد ـ مثلاً ـ عن عدّة من الأُمور، وتكون مصاديق له ولا ينطبق على غيرها، فهذا مفهوم كلّي اختراعي ذهني، لا أنه يكون مفهوماً انتزاعياً من التحليل العقلي حتى يكون من حدوده الواقعية.

وأمّا الإنسان فهو منتزع من زيد وبكر وعمرو، وليس من المخترعات العقلية، بل هو من حدودهم الواقعية مجرداً عن سائر الحدود تجريداً ذهنياً نتيجة للتحليل والتجزئة الذهنية، ولذا إذا حصل زيد فالإنسان موجود، وأمّا أحد الأفراد أو أحد الفردين فهو عنوان اختراعي نحن ننتزعه ليتعلّق به الحكم الشرعي، أو لتقوّم علمنا به أو لأجل الإبهام في مقام التعبير.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هذا الإشكال غير وارد، وبناء على المباني الدقيقة والصحيحة يكون الاستصحاب جارياً في هذا القسم؛ لأنّ العلم تعلّق بالجامع ـ أي: بالكلّي الطبيعي ـ ونشكّ في بقائه، والاستصحاب يوجب توسعة اليقين في الوعاء الذي يكون اليقين موجوداً فيه، أي: في وعاء الذهن.

غاية الأمر أنّ اليقين في وعاء الذهن مأخوذ على نحو المرآتية، والمفروض أنّ المرئي بالاستصحاب بقاءً هو جامع يكون ذا أثر شرعي أو عقلي، ولا يصح قياس المقام بالعلم الإجمالي، ولا يمكن الالتزام بأنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجوده السعي.

الإشكال الثاني: وهـو كـما تقـدّم يـرد عـلى بعـض الفـروض الأربعـة، وهـو أنّ استصحاب الكلّي غير جارٍ؛ لأنّ الشكّ في الكلّي مسبب عن حدوث ما يحتمل بقاؤه أو مقطوع بقاؤه، واستصحاب عدم حدوث الفرد الطويـل جـارٍ، ومعـه لا يبقـى مجـال لجريان الأصل في المسبب؛ إذ الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي.

ففي كلّ مورد دار الأمر بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، وبـين مـا هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو محتمل البقاء، فبما أنّ احتمال بقاء الكلّي مسـبب عن الشكّ في حدوث ما هو مقطوع البقاء أو محتمل البقاء، فيستصحب عدم حدوثه، والاستصحاب فيه مقدّم على استصحاب الكلّي وذلـك لتقـدّم الأصـل السـببي عـلى الأصل المسببي.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بأجوبة متعدّدة، وقد وقع جلّ هذه الأجوبة مـورداً للاعتراض، ونحن نذكر جواباً يكون أصله بلا إشكال وهو:

أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي لا يكون له كلية وليس الأمر كذلك مطلقـاً، بل هذا صحيح فيما إذا كان الترتب ترتباً شرعياً، يعنـي: إن كانـت السـببية والمسـببية شرعية، فالأصل الجاري في السبب مقدّم على الأصل الجاري في المسبب، كما إذا جرى أصل في موضوع الحكم وأصل آخر في الحكم المترتب عليه في موضوع آخر، مثـل مـا إذا استصحبنا طهارة الماء أو أجرينا قاعدة الطهارة في الماء وبهذا نحرز طهارة الماء، فإذا غسلنا بهذا الماء الثوب النجس، فهنا استصحاب نجاسة الثوب غير جارٍ؛ وذلك لتقدّم استصحاب طهارة الماء، أو قاعدة الطهارة، ومعه لا يبقـى مجـال لجريـان استصـحاب نجاسة الثوب.

والسرّ فيه: أنّ طهارة الثوب إذا غسل بماء طاهر من المجعـولات الشـرعية؛ لأنّ المستفاد من الشرع الكبرى الكلّية وهي أنّ كلّ ماء طاهر إذا غسل به شيء فهو طاهر.

فإذا قيل: إنّ هذا الماء طاهر سواء أكان بالاستصحاب، أم بقاعدة الطهارة فنتيجته أنّ ما غسل به طاهر، وليس هذا من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين المستفاد من طهارة الماء.

وأمّا إذا كانت السببية والمسببية عقلية، لا شرعية، كما في المقام، فلا وجه لتقدم الأصل السببي على المسببي، أي: أنّ الأصل الجاري في السبب لا يمكن له إثبات الحكم في المسبب، إلّا على القول بالأصل المثبت، وكذا في ما نحن فيه؛ وذلك لأنّ انعدام الطبيعي بانعدام فرده بسبب الاستصحاب أمرٌ عقلي، كما أنّ وجود الطبيعي بوجود فرده أمر عقلي، وبحكم العقل نحكم بأنّ الطبيعي موجود بوجود فرده؛ إذ العقل يحكم بأنّه لا يعقل وجود الفرد بلا أن يكون الطبيعي موجوداً، ولا يعقل وجود الطبيعي مع انعدام فرده أو أفراده، واستصحاب عدم الفرد الطويل لنفي الكلي الذي هو ذو أثر متوقف على القول بالأصل المثبت.

والسرّ فيه: أنّ ترتب الأثر ـ وجوداً أو عدماً ـ عليه إنّما يكون مع الواسطة العقلية، بمعنى أنه لو انتفى هذا الفرد وسائر الأفراد فالكلي منتف فينتفي أثره أيضاً.

وهذا المعنى في نفسه لا إشكال فيه، إلّا أنّ للمحقق النائيني هنا كلاماً وكأنّه يريد المناقشة في كلية هذه الكبرى، وأن يكون ترتب الكلّي على الفرد وجوداً وعدماً عقلياً وقهرياً دائماً؛ ولذا قد أجاب عن الإشكال بوجه آخر.

فقد قال: (ثمّ لو سلّم الترتب الشرعي بين وجود الكلّي ووجود الفرد في بعض المقامات كترتب الحدث على الجنابة، ولكن سقوط الأصل المسببي فرع جريان الأصل السببي وفيما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب؛ لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم)[1].

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٤١٨.

وكلامه هذا مشتمل على أمرين:

الأول: أنّه في بعض الموارد يكون ترتب الكلّي على الفرد شرعياً، ونتيجة ذلك أنّ الجواب السابق غير كاف.

الثاني: جوابه عن الإشكال بأنّ استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير.

أمّا الأمر الأول فمخدوش من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ ترتّب الحدث على الجنابة إن كان مراده من ذلك أنّ الجنابة عبارة عن الحدث الحاصل من الغيبوبة أو الإنزال، فترتب الجنابة على السببين شرعي من باب ترتّب الحكم على موضوعه، ولكن نسبة الحكم مع موضوعه ليست نسبة الكلّي مع فرده.

والكلام في نفي الكلّي بسبب الأصل الذي يحرز نفي الفرد، فهذا خارج عن محل الكلام ومرتبط بالموضوع والحكم، لا الكلّي والفرد، ولا يكون الموضوع فرداً للحكم المترتب عليه.

وإن كان مراده الحدث الناشئ من الجنابة، فهنا القول بأنّ ترتّب طبيعي الحدث على حدث الجنابة شرعي، لا وجه له؛ إذ هذا كسائر الموارد يكون ترتبه عقلياً، بمعنى أنّ انطباق الطبيعي على فرده قهري.

الجهة الثانية: أنّه مع غض النظر عن الجهة الأولى لا يكون للاستصحاب أثر؛ إذ باستصحاب عدم حدوث الجنابة الذي هو الفرد الطويل ننفي حصة من مطلق الحدث الذي كان في ضمن حدث الجنابة، ولا يمكن نفي طبيعي الحدث، أي: يثبت به انعدام الكلّي بوجود هذا الفرد، لا انعدام الكلّي الشامل بما له من المعنى العام؛ إذ انتفاء الكلّي غير صادق، وإنّما يكون انتفاء الكلّي صادقاً فيما إذا كان كل ما ينطبق عليه الكلّي منعدماً، وفي المقام ما نحن بصدده هو انتفاء كلّي الحدث.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ هذا التسليم في غير محلّه؛ إذ أولاً أنّ هذا الترتب أيضاً غير شرعي، وثانياً على فرض التسليم لا يكون انتفاء الطبيعي بانتفاء الفرد الواحد.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأمر الأول من كلام المحقق النائيني(١).

وأمّا الأمر الثاني من كلامه فهو أنّ مع غض النظر عن إشكال المثبتية يكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارضاً لاستصحاب عدم حدوث الفرد القصير.

توضيح ذلك: أنّا نريد نفي الطبيعي باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، ومصحح هذا الاستصحاب هو نفي أثر الكلّي.

وفي قباله استصحاب عدم حدوث الفرد القصير الذي يثبت وجود الكلّي وترتّب الأثر عليه؛ إذ نعلم إجمالاً أنّ الكلّي إمّا متحقق في ضمن هذا أو في ضمن ذاك، فإن لم يكن متحققاً في ضمن الفرد القصير فهو باق جزماً، وبه يثبت وجود الكلّي، فهما متعارضان بالذات؛ إذ نتيجتهما أنّ الكلّي باق وغير باق.

---

(١) وما ذكره السيد الأستاذ من الإشكالين على المحقق النائيني قد عدل عنه بعد ما سألته من أنّه هل من المحتمل أن يكون قوله: (كترتب الحدث على الجنابة) تنظيراً لا أن يكون مثالاً لترتب الكلّي على الفرد.

وقد أجابني في الليلة الثانية بأنّ هذا لا يتوافق مع عبارته والذي لا بدّ أن يقال إنّه يرى ترتب الكلي على الفرد في بعض المقامات ترتباً شرعياً نظير ما نقول في الماهيات الاعتبارية كالميتة والنجاسة، فإنّ الحدث لم يستعمل في اللغة بهذا المصطلح، فالحدث بهذا المعنى من الماهيات الاعتبارية، وجعل الشارع الجنابة مصداقاً له يكون من الترتب الشرعي بين وجود الكلي ووجود الفرد.

ولنعم ما فسر كلام المحقق النائيني به، فجزاه الله عنّي خيراً.

وقد ورد في بعض الروايات أنّه لا ينقض الوضوء إلّا الحدث والنوم حدث، وبهذا التعبير أي: التعبير بالحدث في الروايات العامة كثير. وطبعاً إذا كان الترتب شرعياً يكون عدم ترتّبه أيضاً شرعياً. (المقرر)

وفي هذا السنخ من الموارد ـ أي: فيما إذا كان بين الأصلين تناف بالذات إمّا أولاً وبالذات، كما في تعاقب الحالتين، أو بلحاظ الأثر كما في المقام ـ ليس لدليل الاستصحاب شمول بالنسبة إلى هذه الموارد؛ إذ استحالة اجتماع النقيضين من الأُمور البديهية، ويكون هذا من قبيل القرائن المحتفة بالكلام التي تكون مانعة من انعقاد الظهور لمثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» في هذا السنخ من الموارد، بخلاف ما إذا كان التعارض من ناحية العلم الإجمالي. فعليه يبقى استصحاب الكلّي بلا معارض.

وقد اعترض على ذلك السيد الخوئي (حفظه الله) على ما في مصباح الأُصول بقوله: (وفيه: إنّ دوران الأمر بين الفرد الطويل والقصير يتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون للفرد الطويل أثر مختص به وللفرد القصير أيضاً أثر مختص به ولهما أثر مشترك بينهما، كما في الرطوبة المرددة بين البول والمني، فإنّ الأثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء وعدم كفاية الغسل للصلاة، والأثر المختص بالمني هو وجوب الغسل وعدم كفاية الوضوء وعدم جواز المكث في المسجد وعدم جواز العبور عن المسجدين، والأثر المشترك هو حرمة مس كتابة القرآن.

ففي مثل ذلك وإن كان ما ذكره من تعارض الأُصول صحيحاً، إلّا أنّه لا فائدة في جريان الاستصحاب في الكلّي في مورده؛ لوجوب الجمع بين الوضوء والغسل في المثال بمقتضى العلم الإجمالي، فإنّ نفس العلم الإجمالي كاف في وجوب إحراز الواقع؛ ولذا قلنا في دوران الأمر بين المتباينين بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الإجمالي. فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر.

الوجه الثاني: أن يكون لهما أثر مشترك، ويكون للفرد الطويل أثر مختص به، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كما في المثال الذي ذكرناه من كون نجس مردداً بين البول وعرق الكافر، فإنّ وجوب الغسل في المرة الأُولى أثر مشترك فيه، ووجوب الغسل مرّة ثانية أثر لخصوص البول، ففي مثله لو جرى الاستصحاب

في الكلّي وجب الغسل مرة ثانية، ولو لم يجر كفى الغسل مرّة، لكنّه لا يجري لحكومة الأصل السببي عليه، وهو أصالة عدم حدوث البول أو أصالة عدم كون الحادث بولاً. ولا تعارضها أصالة عدم كون الحادث عرق كافرٍ أو أصالة عدم حدوثه؛ لعدم ترتّب أثر عليها؛ إذ المفروض العلم بوجوب الغسل في المرة الأُولى على كل تقدير.

فإذن: لا يجري الأصل في القصير حتى يعارض جريان الأصل في الطويل، وأمّا إثبات حدوث الفرد الطويل بأصالة عدم حدوث الفرد القصير، فهو متوقف على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

وملخص الإشكال على هذا الجواب: أنّه في القسم الأول وإن كانت الأُصول السببية متعارضة متساقطة، إلّا أنّه لا أثر لجريان الاستصحاب في الكلّي؛ لتنجز التكليف بالعلم الإجمالي، وفي القسم الثاني يكون الأصل السببي حاكماً على استصحاب الكلّي، ولا يكون له معارض؛ لعدم جريان الأصل في الفرد القصير؛ لعدم ترتّب الأثر عليه)[1].

وما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) محل تأمل من جهات:

الجهة الأولى: أنّ ما تصوّره من الصورتين في كلتيهما يكون للأفراد أثر مضافاً إلى أثر الكلّي، والمحقق النائيني كلامه في أنّ مصحح استصحاب عدم الفرد الطويل هو نفي الكلي الذي هو ذو أثر بقاء، لا بلحاظ أنّ للفرد الطويل أثراً، وهذا المقدار ـ أي نفي الكلي ـ كافٍ في جريان استصحابه، وعليه فأصالة عدم حدوث الفرد القصير تكون معارضة له؛ إذ هي تثبت بقاء الكلّي، وبما أنّ الكلي لا يمكن أن يكون باقياً وغير باق فهما متعارضان من هذه الناحية، وليس مورد كلام المحقق النائيني فيما إذا كان للأفراد آثار مختصة بها وأثر مشترك، والمستشكل يريد نفي الكلّي بسبب نفي الفرد،

(١) مصباح الأصول ٤٨: ١٢٧-١٢٨.

والنائيني يقول يعارض ذلك أصالة عدم حدوث القصير؛ إذ هذا يثبت الكلّي، وتعارضهما يكون من قبيل التعارض بالذات الذي يوجب الإجمال.

الجهة الثانية: ما قيل في الصورة الأُولى من أنّ استصحاب الكلّي غير جارٍ؛ لأنّ العلم الإجمالي موجود وهو مغن عن الاستصحاب؛ إذ العقل يحكم بلزوم الموافقة القطعية والإتيان بالغسل أيضاً، فلا يترتب على الاستصحاب أثر.

وهذا من الموارد الكثيرة التي يقال فيها أنّ الأصل العملي إنّما يجري فيما إذا لم يكن هنا أصل عقلي مغن عنه.

فمثلاً: يقال إنّه إذا كان الشكّ في الحجّيّة مساوقاً للعدم، فهذا كاف ومغن عن استصحاب عدم الحجيّة، وفي دوران الأمر بين المتباينين لا يمكن الاكتفاء بأحدهما والتمسك بالاستصحاب للزوم الإتيان بالآخر، بل نفس الحكم العقلي كاف ومغن للزوم إتيان الآخر أيضاً، وغير ذلك من الموارد.

أمّا في مورد العلم الإجمالي فقد ذكرنا سابقاً أنّ الاستصحاب لا يجري؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردد؛ لأنّه إذا علمنا بوجوب الظهر أو الجمعة وأردنا استصحاب وجوب ما كان في الواقع واجباً، فهو غير مقطوع به لنا.

وإن أردنا استصحاب وجوب أحد الأمرين فيما إذا أتى بأحدهما، فلم تكن القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة؛ إذ المشكوك فيه ليس إلّا خصوص ما لم يأت به، ففي مورد العلم الإجمالي يكون الاستصحاب في نفسه غير جارٍ، لا من جهة أنّ الاشتغال والحكم العقلي لا يبقي مجالاً لجريان الاستصحاب.

وأمّا فيما نحن فيه، وهو استصحاب الكلّي فأركان الاستصحاب متحققة، وليس من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، فإن جرى استصحاب الكلّي ترتب أثره، فالقول بأنّ قاعدة الاشتغال لا تبقي مجالاً له لا وجه له.

وقاعدة الاشتغال التي تقتضي الموافقة القطعية على مسلكه ومسلك المحقق النائيني وجماعة هي عبارة عن منجزية الاحتمال بلا مؤمّن في كل من الأطراف، والعلم

الإجمالي علّة تامة للموافقة الاحتمالية، والأُصول المرخصة في الأطراف متعارضة، ففي كلا طرفي الاحتمال يكون بلا مؤمّن، والاحتمال بلا مؤمّن منجز بحكم العقل.

وهنا نحن نقول: إنّ الاستصحاب إن اقتضى الإتيان بالطويل، وذلك لاستصحاب الكلّي، فلا وجه للقول بأنّ الاستصحاب غير جارٍ؛ لأنّ حكم العقل ينفي موضوع الاستصحاب، وهذا مرجعه إلى إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد؛ لأنّ العقل يحكم أنّ الاحتمال بلا مؤمّن منجز.

وأمّا إن كان للاحتمال منجز، كما في المقام، فالقول بأنّه غير جارٍ كما قلنا بلا وجه وليس له كبرى كلية، فإنّ حرمة مسّ القرآن المترتبة على الحدث معلومة بالتفصيل قبل الوضوء، لا أن تكون معلومة بالإجمال حتى تتنجز بالعلم الإجمالي، وما ينجزه العلم الإجمالي إنّما هو وجوب الغسل والوضوء، والمعلوم بالتفصيل لا معنى لأن ينجّز بالعلم الإجمالي، وبعد الوضوء طبعاً يكون الشكّ في بقاء الحدث وحرمة مسّ القرآن موجوداً، فنستصحبه.

هذا كلّه بالنسبة إلى الصورة الأُولى من الصورتين اللتين ذكرهما، وقد عرفت أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في الصورة الأُولى، ويترتب عليه أثر الحدث الذي هو عبارة عن حرمة مس الكتاب العزيز، والملزم للغسل يمكن أن يكون أمرين: الاستصحاب والحكم العقلي.

وأمّا الصورة الثانية: فمخدوشة من جهتين أيضاً:

الجهة الأولى: أنّ هذا المثال المذكور في هذه الصورة غير مرتبط بالمقام، بل مرتبط بكبرى سيأتي الكلام عنها إن شاء الله، وهي أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا لم يحرز رافع شرعي له، وأمّا إذا أحرز رافعه بالوجدان، أو بالأصل أو بالمركب من الوجدان والأصل، فيحكم بانتفائه.

توضيح ذلك: أنّ لنا في المقام إطلاقات تدل على أنّ الماء يطهّر كلّ شيء، وظاهر هذه الإطلاقات أنّ صرف وجود الغسل مطهّر، وخرجت من ذلك عناوين مثل البول والولوغ وغيرهما، فإنّه لا بدّ من الغسل فيهما وفي أمثالهما أزيد من مرّة.

فإذا علمنا بالنجاسة ولم نعلم أنّها بول أو عرق كافر، فهذا من الشبهة المصداقية للمخصص، فإن أحرزنا نفي هذه العناوين بالأصل، فيتمسك بعموم العام، ودليل الرافع ـ أي رافع النجاسة ـ يكون محكّماً، وهذا جارٍ في الحدث الأكبر والأصغر إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، ثمَّ خرج منه بلل مشتبه بالبول والمني، فإنّ الوضوء فقط كاف، وسيأتي البحث عن ذلك أيضاً.

وعدم كونه بولاً ـ في المثال ـ جزءٌ للموضوع، لا أنّ هذه النجاسة ليست نجاسة بولية، فنحن لا نستصحب عدم البولية، بل نستصحب عدم إصابة البول به، فهنا ليس من قبيل تقديم أصالة عدم الفرد الطويل على استصحاب الكلّي، وعدم جريان الأصل في الفرد القصير إنّما هو لأجل عدم جريان الأُصول في مصاديق العام؛ إذ المفروض أنّ العام بعنوانه لا يترتب عليه أثر، كما إذا قال: كل امرأة تحيض إلى الخمسين إلّا القرشية، فإذا أردنا نفي القرشية بالأصل فلا يكون معارضاً مع أصل عدم كونها غير قرشية؛ إذ غير القرشية بعنوانها لا يترتب عليها أثر في هذا الدليل، و الأثر في المقام ـ أي في دليل رافعية النجاسة ـ غير مترتب على سائر النجاسات، مثل عرق الكافر أو الدم وأمثال ذلك.

نعم، في سببية النجاسة يترتب الأثر عليها، وأمّا في مرحلة الرافعية فلا يترتب على هذه النجاسات أثر.

فنقول: كل متنجس يكفي في ارتفاع النجاسة عنه غسله مرة واحدة، إلّا إذا أصابه بول، فالنجاسة تترتب على كلّ واحد من النجاسات، إلّا أنّها في مرحلة الرافع لا تكون مأخوذة بعناوينها، إلّا البول مثلاً، فإنّه مأخوذ بعنوانه في وجوب غسله مرتين، فلا إشكال في أنّ في مثل المورد استصحاب الكلّي غير جارٍ بعد غسله مرة

واحدة، إلّا أنّ عدم جريان استصحاب الكلّي هو بسبب وجود دليل الرافع الذي هو مأخوذ فيه عنوان البولية مثلاً.

الجهة الثانية: أنّنا بملاحظة كفاية الغسل مرة واحدة وعدم كفايته كذلك ولزوم الغسل مرتين نرى أنّ هذا ليس مرتبطاً بأثر الكلّي والفرد ـ فإنّه ذكر أنّ أثر النجاسة البولية لزوم غسله مرتين وأثر النجاسة غير البولية لزوم غسله مرة ـ فإنّ غسله مرّة أو مرتين ليس أثراً للنجاسة، إذ ليس من آثارها كيفية ارتفاع النجاسة، بل أثر النجاسة ما يكون وجود النجاسة موجباً لترتبه، كمنجسيته لملاقيه وحرمة أكله، وأمثال ذلك.

وأمّا غسله مرّة واحدة فهذا مترتب على الطبيعي بشرط لا، أي كل متنجس لم يكن أصابه بول أو لم يكن ولغه كلب وأمثال ذلك، فيكفي في تطهيره غسله مرة واحدة، فموضوع الغسل مرة واحدة هو الطبيعي بشرط لا من البولية ومن ولوغ الكلب، ولذا نقول بكفاية الغسل مرّة واحدة فيما إذا شكّ في أنّه هل تنجس بالبول أو بعرق الكافر، فإنّ جزءاً منه محرز بالوجدان وجزءاً منه وهو الأمر العدمي محرز بالأصل.

ومحل كلامنا فيما إذا كان أثر للطبيعي اللا بشرط وأثر للطبيعي بشرط شيء ـ وهو الفرد الطويل ـ حتى يمكن تصور الفرد الطويل والقصير، وأمّا في هذا المثال فالأثر للطبيعي بشرط لا، وهذا مع غض النظر عن عدم كون هذا أثراً.

الإشكال الثالث: هو ما يعبّر عنه بالشبهة العبائية.

وتقريبه بنحو يكون إشكالاً لا نقضاً هو: أنّ المشهور بين الفقهاء عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة ولو في الجملة. فلو فرضنا: أنّ عباءة تنجّس طرف منها إمّا الأعلى وإمّا الأسفل، وغسلنا الطرف الأسفل منها، فإن لاقى شيء الطرف الأعلى مع الرطوبة، فلا إشكال في أنّه داخل في عنوان ملاقي الشبهة المحصورة، وملاقاته معه لا تكون منشأً لنجاسته، بل يحكم بطهارته إمّا لأصالة عدم ملاقاته مع النجس، وإمّا لاستصحاب الطهارة، وغير ذلك كقاعدة الطهارة.

إلّا أنّ هذا الشـيء إن لاقى الطرف الأسفل أيضاً مع الرطوبة، فهنا لازم استصحاب الكلّي القسم الثاني أن يحكم بنجاسة الملاقي؛ إذ يحصل العلم بأنّه لاقى مع الرطوبة ما كان نجساً، ونشكّ في بقاء نجاسته.

والنتيجة: أنّ الشيء المحكوم بالطهارة يتنجس بالملاقاة بالطاهر، فإنّ الملاقي مع الطرف الأعلى كان محكوماً بالطهارة، وملاقاته مع الطرف الأسفل الذي هو مفروض طهارته يوجب الحكم بتنجسه، وهذا أمرٌ مستغرب، وليس هذا إلّا من أجل استصحاب الكلّي القسم الثاني.

فمن هذا نعرف بطلان الأصل وهو استصحاب الكلّي القسم الثاني، ولأجل ذلك سمّيت هذه الشبهة بالشبهة العبائية[1].

وفي هذا التقريب مغالطة؛ إذ لا يقول أحد بأنّ ملاقاة مشكوك الطهارة مع مقطوع الطهارة منشأٌ للحكم بالنجاسة، حتى يستغرب، بل ما هو لازم استصحاب الكلّي هو أنّ الأصل الجاري في مشكوك الطهارة وهو الملاقي (بالكسر) يرتفع موضوعه مع وجود استصحاب الكلّي، أي: إن لاقى طرفي العباءة فلا يجري فيه أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة؛ إذ استصحاب الكلّي يقتضي أن تكون الملاقاة مع الشيء الذي كان نجساً والآن هو محكوم بالنجاسة، وهذا التقريب غير مستغرب.

نعم، هذا الفرع نتيجته مستغربة، إلّا أنّ هذا الاستغراب غير مختص بالمقام، ونظير ذلك موجود في ملاقي الشبهة المحصورة.

---

(١) والوجه في تسميتها بالشبهة العبائية أنّ بعض الأكابر من المجتهدين كان يطرح هذه الشبهة في المجالس وكان يمثل بالعباءة، ومن الظاهر والواضح أنّه لا خصوصية لطرفي العباءة بل هذا جارٍ في الإناءين، وفي العباءة والقباء، ثمَّ طهر أحد الإناءين، أو طهر القباء، ثمَّ لاقى الشيء المحكوم بالطهارة مع معلوم الطهارة. وأساسه استصحاب النجاسة المرددة بين طرفي العباءة. (الاستاذ دام ظله)

فإنّه لو لاقى شيء أحد طرفي العلم الإجمالي، فيقال: إنّ ملاقي الشبهة المحصورة طاهر، وهنا إن لاقى شيء آخر مع الطرف الآخر للعلم الإجمالي، فهذا يكون منشأً لوجوب الاجتناب عن الملاقي الأول؛ إذ العلم الإجمالي يتحقق بين أن يكون هذا الملاقي نجساً أو ذاك الملاقي نجساً، فلا بدّ وأن نرى أنّ المقام من الفرد المردّد حتى لا يجري استصحاب الكلّي أو ليس من الفرد المردد حتى يجري، فإنّه إن كان المقام من العلم الإجمالي فلا يجري الاستصحاب، ونتيجته أن لا يكون للملاقاة الثانية أي أثر؛ إذ قلنا إنّ الاستصحاب غير جارٍ في المعلوم بالإجمال.

وإن كان المقام من العلم الإجمالي مضافاً إلى العلم التفصيلي المتعلّق بالكلّي، فهو داخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني، وطبعاً يجري الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى المطلب مبتن على جهات فقهية:

الجهة الأولى: في أن المتنجس هل هو شخص الشيء بما أنّه شخصه أو لا سواءٌ صورته النوعية أم الجسم؟ ففي مرحلة الحكم بنجاسة العباءة، سواء طرفها الأعلى أم الأسفل، ما هو الموصوف بالنجاسة؟

فإن قلنا بأنّ الموصوف بالنجاسة هو الفرد، وهذا الفرد بحدّه موضوع للنجاسة، وذاك الفرد بحده موضوع للنجاسة، فلا تكون النجاسة للجهة الجامعة، وحينئذ لا يمكن استصحابه، ويكون من قبيل وجوب التصدق عند وجود زيد، ووجوب التصدّق عند وجود عمرو.

والحاصل: أنه ما هو المستفاد من الأدلة الدالة على أنّ الشيء يتنجس بملاقاة الأعيان النجسة أو المتنجسة مع الشرائط؟ هل إنّ معروض النجاسة والموصوف بالنجاسة عبارة عن كل فرد بما هو هو ـ أي: بما أنّه ذو هوية شخصية ـ أو بما أنه صورة نوعية، أو بما أنّه جسم؟

الروايات الواردة في تنجس الأشياء غالباً ما تكون واردة بعناوين خاصة، مثل ما ورد عن أبي عبد الله في غسل الثوب الذي أصابه بول: «اغسله في المركن مرتين».

إلا أننا نعلم أنّ الثوب بعنوان أنّه ثوب ليس موضوعاً للنجاسة، بحيث إذا كان ذلك عباءة ثم استغني عنها وجعلت فرشاً مثلاً فلا نحكم بنجاستها، فالمسلّم أنّ الثوب بعنوانه لا دخل له.

وهكذا أمثاله ممّا ورد في الروايات الخاصة، فقد ورد في موثقة عمار: «فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»، أي: اغسل كلّ شيء أصابه ذلك الماء إشارة إلى نجاسته، أي: أنّه نجس فاغسله.

ولا يستفاد من هذه الرواية أنّ النجس هو شيء جزئي أو صورة نوعية أو جسم.

وقد ذكرنا الجسم في قبال الصورة النوعية تبعاً للآخرين من أجل أنّه إذا قلنا إنّ النجس هو الجسم، فلا تكون الاستحالة موجبةً لارتفاع الموضوع، وذلك لبقاء الجسمية مع الاستحالة أيضاً، بخلاف ما لو قلنا إنّ المعروض هو الصورة النوعية، فهو ينتفي بسبب الاستحالة؛ إذ حقيقة الاستحالة عبارة عن تبدل الصورة النوعية، وعليه تكون الاستحالة من المطهرات.

والأقوى ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أنّ المعروض هو الصورة النوعية.

وأمّا خصوصية هذا بحدّه، أي: هذا الموجود الخاص معروض بحدّه، بنحو لا تتبدّل مشخصاته، فهذا غير مستظهر من الأدلّة.

وبعبارة أُخرى: ما هو المستظهر من الأدلّة في مرحلة معروض النجاسة عبارة عن الشيء بما له من الصورة النوعية، لا بهذا الشيء بما أنه شيء خاص.

الجهة الثانية: هل المنجس هو الفرد بما أنّه فرد، أو بما أنّه مصداق للمتنجس؟ فإن كان النجس هو الفرد بما أنّه فرد، فيكون من استصحاب الفرد المردد.

وإن قلنا إنّ المنجسية ثابتة لهذا الشيء بما له من الصورة النوعية، فيدخل في استصحاب المعلوم بالتفصيل.

وخلاصة الكلام: أنّه هل العلم الإجمالي مقرون بالعلم التفصيلي المتعلّق بجهة يترتب الأثر عليها أو لا؟

فإن قلنا إنّ معروض النجاسة هو الصورة النوعية، فيكون المقام من العلم التفصيلي بالقدر المشترك، فنقول مثلاً: الإناء المتخصّص بإحدى الخصوصيتين كان نجساً ومنجساً، وبعد تطهير أحد الإناءين، كالإناء الشرقي مثلاً نشك في أنّ الإناء الكلّي هل هو نجس أو منجس؟ فنستصحب بقاء النجاسة ومنجسيته.

الجهة الثالثة: وهي أنّه لا بدّ أن نثبت أنّ ما حصلت معه الملاقاة هو نفس الشيء الذي حكم بنجاسته.

وعلى ما قلنا لا بدّ وأن يكون ملاقياً للصورة النوعية التي حكمنا بنجاستها، لا الملاقاة مع المتنجس بعنوان كونه متنجساً، فإنّه إن كان عنوان المتنجس دخيلاً فلازمه عدم جريان الاستصحاب حتى إذا كان الاستصحاب شخصياً؛ لأنّ الملاقاة حصلت مع الشيء، لا أن تكون الملاقاة حاصلة مع الشيء الذي حكم بنجاسته؛ إذ منجسيته محرزة بالتعبّد.

وبعد الإذعان بهذه الجهات الثلاثة، يكون المثال من العلم التفصيلي ويحكم بنجاسة الملاقي لكلا الطرفين من العباءة، فإنّه يقال بأنّ شيئاً كان نجساً ونشكّ في طهارته، فنستصحب نجاسته، والمفروض أنّه لاقى ما حكم بنجاسته، فالملاقي نجس.

والمراد من الشيء هو الكلي المتخصص بإحدى الخصوصيتين.

فالاستصحاب يكون جارياً في مفاد كان الناقصة، لا في مفاد كان التامة.

وممّا ذكرنا ظهر عدم موافقتنا لكثير من الأجوبة التي أجابوا بها عن ذلك، ومن جملتها:

منها: ما أجاب به المحقق النائيني في الدورة الثانية، وهو أنّ استصحاب النجاسة بنحو مفاد كان التامة غير مفيد إلّا بناء على القول بالأصل المثبت، وهذا نظير ما ذكره الشيخ في الكرّ بأن يقال كان الكرّ موجوداً، والآن كما كان، فإنّه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المتنجس إلّا على القول بالأصل المثبت.

بل لا بدّ من استصحاب مفاد كان الناقصة وأن يقال: إنّ هذا الماء كان كراً، لا الكرّ موجودٌ.

واستصحاب النجاسة بنحو مفاد كان الناقصة لا وجه له في المقام؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في المقام بنحو مفاد كان الناقصة هو أن نشير إلى كلّ من طرفي العباءة ونقول: إنّ هذا كان نجساً وذاك كان نجساً، وأحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، فبنحو مفاد كان الناقصة ليست لنا حالة سابقة حتى تستصحب.

ويظهر جوابه مما ذكرنا، وهو أنّه كما يتصوّر استصحاب الكلّي في مفاد كان التامة كذلك يتصور في مفاد كان الناقصة بأن يقال: إنّ الإناء المتخصص بإحدى الخصوصيتين كان نجساً، ونشكّ في نجاسته وعدمها، فنستصحب النجاسة.

وكذلك في العباءة نقول: إنّ القماش المتخصص بإحدى الخصوصيتين كان نجساً ونحكم ببقاء النجاسة، أي طبيعة القماش الموجود بأحد الوجودين من الأعلى أو الأسفل كان نجساً ونشكّ في بقائها، والمفروض أنّ الملاقي لاقاه، فنحكم بنجاسة الملاقي.

ومنها: ما أجاب به المحقق العراقي على ما في تقريراته. وهذا الجواب نظير ما أجاب به المحقق النائيني، إلّا أنّ المستظهر من عبارته أنّه يرى معروض النجاسة هو الجزئي الخارجي، لا الصورة النوعية، فإن لم يكن معروض النجاسة هو الصورة النوعية، بل كان معروضه الجزئي الخارجي فطبعاً يكون العلم علماً إجمالياً.

فقد قال: (فالتحقيق في دفع الشبهة أن يقال: إنه بعد الجزم بان الطهارة والنجاسة من سنخ الاعراض الخارجية الطارية على الموجودات الخارجية بحيث لابد في عروضها على الشيء من كونه في ظرف الفراغ عن وجوده خارجاً، لا من سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصرفة القابلة للانطباق خارجاً)[1]. إلى آخره.

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٣٢.

والجواب عن ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الطهارة والنجاسة تحتاج إلى الموضوع الخارجي، إلّا أنّ الكلام في أنّ معروض الطهارة والنجاسة هل هو هذا الشيء بما أنّه جسم وموجود خاص، أو بما أنّ له الصورة النوعية وموجود، أو أنّ هذا الشيء بما هو هو؟

ونحن قلنا: إنّ المستظهر من الأدلّة أنّ معروض النجاسة هو الصورة النوعية، مضافاً إلى أنّ البحث في معروض النجاسة إنّما كان بالتبع، والكلام كان في أنّ النجس ما هو.

والظاهر أنّ المتنجس والمنجس عبارة عن طبيعي الوجود، يعني: الوجود بما أنّه مضاف إلى الطبيعي، لا إلى الفرد، وعليه يحصل العلم التفصيلي.

ومنها: ما أجاب به في الرسائل(١)، وهو: أنّ الملاقاة مع النجس في الاستصحاب الشخصي لا تأتي فيه شبهة المثبتية، فإنّ الموضوع هو ملاقاة المتنجس، والملاقى متنجس بحكم الاستصحاب، وأمّا في الكلي فهو مردد بين الأفراد، ولا تثبت ملاقاة المتنجس إلا بالملازمة العقلية.

والحاصل: أنّه فرّق بين موارد الاستصحاب الشخصي وموارد استصحاب الكلّي، ففي موارد استصحاب الكلّي يقول: تثبت فيه الملاقاة مع النجس بملاقاته للطرفين، بخلاف موارد الاستصحاب الشخصي حيث تثبت به ملاقاة النجس الذي هو نجس بحكم الاستصحاب.

والجواب عن ذلك يظهر ممّا ذكرناه في الجهة الثالثة؛ فإنّ في موارد استصحاب الشخصي أيضاً الملاقاة ليست ملاقاة مع النجس، بل ملاقاة مع الشيء المحكوم بالنجاسة وإن كانت الملاقاة مع هذا الشيء في حكم الملاقاة مع الشيء المتنجس، فلا فرق بين أن يكون الاستصحاب شخصياً أو كلّياً.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٣١.

ومنها: ما أجاب به المحقق النائيني في الدورة الأولى حيث قال: (وأما إذا كان الاجمال والترديد في محل المتيقن وموضوعه لا في نفسه وهويته فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلي، بل يكون كاستصحاب الفرد المردد الذي قد تقدم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثم ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصة وتردد محلها بين كونها في الطرف الأسفل أو الاعلى ثم طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقن لا يجري، ولا يكون من الاستصحاب الكلي؛ لان المتيقن السابق أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه، وإنما الترديد في المحل والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة)[1].

وحاصل كلامه: أنّ في استصحاب الكلّي القسم الثاني يعتبر أن يكون الترديد في الهوية الشخصية، والترديد في المحل لا يوجب الترديد في الهوية الشخصية، وفي المقام الترديد في محل النجاسة، فهذا خارج عن استصحاب الكلّي القسم الثاني.

وهذا الجواب مخدوش من جهات:

الجهة الأُولى: أنّ الاستصحاب إنّما يكون استصحاباً في مفاد كان الناقصة لا في مفاد كان التامة وأنّ النجاسة باقية أو غير باقية، فإن كانت في هذا المحل فهي غير باقية، وإن كانت في الطرف الآخر فباقية، بل نستصحب النجاسة بمفاد كان الناقصة وأنّ القماش الذي متشخص بأحد التشخصين كان نجساً أو الإناء الكلّي كان نجساً،

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٢٢.

ونحن لا نعلم أنّ مصداق الكلّي هل كـان هـذا الإنـاء أو ذاك الإنـاء أو كـان القـماش الأعلى أو القماش الأسفل، والتردد بين القماشـين أو الإنـائين يكـون مـن الـتردد بـين فردين، ولا بدّ من ملاحظة الموضوع، لا المحمول، وهو النجاسة.

الجهة الثانية: أنّا قد ذكرنا في ضابط تعدد الهوية الشخصية أنّه فـرق بـين الجـواهر والأعراض، فإنّ في الجواهر الترديد ـ بمعنى (أين) ـ لا يوجب تعدّد الهوية الشخصية؛ فإنّ ترديد زيد في الجانب الشـرقي أو في الجانب الغربي لا يوجب تعدّد زيد.

وأمّا في الأعراض فالترديد في محلّه موجـب لتعـدّد الهويـة الشخصـية؛ إذ المحـل الذي يقال في الأعراض غير المحل في الجواهر؛ لأنّ محلّ الجواهر يعني (أين).

(هيئة كون الشيء في المكان   أين متى الهيئة في الزمان)

وأمّا المحل الذي هو مرتبط بـالأعراض فهـو مـا يتقـوّم بـه العـرض، فيختلـف باختلاف ما يتقوم به.

وكذلك العوارض، فإنّه تارة يكون مملوكه داراً وتارة يكون مملوكه كتاباً، ويكون النجس تارة هو الثوب وأُخرى الأرض، فالأعراض والعوارض تتعدّد بتعدّد المحـل، فيتعدد نفس المحمول أيضاً.

الجهة الثالثة: أنّه إن كان الموضوع والمعروض هو الصـورة النوعيـة، ـ كـما قلنـا ـ فهذا يكون من استصحاب الكلّي القسم الأول ـ هذا على فـرض التسـليم بـأنّ تعـدّد المحل لا يوجب تعدّد الهوية الشخصية ـ فإنّكم تقولون بـأنّ الترديـد لـيس في الهويـة الشخصية، ومعناه أنّ الترديد في الهوية المعينة كزيد، واستصحاب زيـد جـارٍ في المثـال الذي ذكره، ولا أقل من استصحاب الفرد، والأثر مترتب، فيقال: إنّه لاقى شيئاً كـان نجساً.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ استصحاب الكلّي القسم الثاني صحيح، والإشكالات الواردة عليه مدفوعة، وما ذكر أخيراً من الشبهة العبائية تسميتها بالشبهة غير صحيح، ونحن

نلتزم بجريان الاستصحاب في المثال ويحكم بنجاسة الملاقي، وذلك لأنّ بعد الملاقاة مع كلا الطرفين من العباءة يحصل له العلم بأنّه لاقى ما كان نجساً.

وبهذا ينتهي كلامنا في استصحاب الكلّي القسم الثاني.

القسم الثالث
من استصحاب الكلّي

وأمّا استصحاب الكلّي القسم الثالث، وهو أن يكون الكلّي موجوداً في ضمن فرد، ونعلم بانتفاء ذلك الفرد، ولا نعلم أنّ الكلّي موجود في ضمن فرد آخر أم لا. وهذا هو جامعه، وله أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون الكلّي موجوداً في ضمن فرد ونعلم بارتفاع ذلك الفرد ونشكّ في أنّه هل وجد فرد آخر حين زوال الفرد الأول حتى يصدق بأنّ الكلّي باق ولو ببقاء الفرد الآخر أو لا؟

القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد وهو قد ارتفع، إلّا أنّ الشكّ في أنّه في حال وجوده هل وجد فرد آخر حتى يكون الكلّي باقياً أو لا؟

القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد، ونعلم بارتفاعه، إلّا أنّ الشكّ في أنّه هل تحقق فرد آخر من نوع آخر، كما إذا علم بوجود لون الحمرة، ونعلم بارتفاع الحمرة الشديدة، وشكّ في أنّه هل ارتفع تماماً أو بقي منها مرتبة ضعيفة؟

أمّا القسم الأول من استصحاب الكلّي القسم الثالث

فالمشهور ومنهم الشيخ الأنصاري وأكثر من تأخر عنه عدم جريان الاستصحاب فيه، والسرّ في عدم جريانه أنّه سواء قلنا بأنّ الاستصحاب هو توسعة الكشف أم الحكم بإبقاء ما كان، فالاستصحاب غير صادق في المقام؛ إذ الكلّي كان موجوداً بوجود فرد، وهذا قد ارتفع مسلّماً، ونشكّ في أنّ فرداً آخر من هذا النوع هل تحقق حين زواله؟

فلو تحقق حين زواله لم يكن إبقاء لذلك الوجود حتى يقال إنّ هذا توسعة الكشف بقاء، أو ليس استمراراً لذلك الوجود الكلّي حتى يحكم بإبقاء ما كان، فلا يصدق عليه استمرار الوجود الطبيعي، ولا الكشف بالنسبة إلى الاستمرار الوجودي.

إلّا أنّ صاحب الدرر ـ وهو الحائري (قدّس سرّه) ـ ذهب إلى جريان الاستصحاب في استصحاب الكلي القسم الثالث مطلقاً، كما ذهب بعض تلامذته إلى جريان الاستصحاب في بعض أقسامه.

ويمكن تقريب ما ذهب إليه المشهور بأنّه لا إشكال في أنّ الكلّي يوجد بوجود الفرد، وينعدم بانعدامه.

بمعنى: أنّ الوجود في الخارج تارة يلاحظ في مرحلة الانتساب بالماهية الشخصية، أي بالماهية الضيقة في غاية التضييق، ويعبّر عنه بوجود الفرد، وتارة يلاحظ هذا الوجود الخارجي منتسباً إلى الكلّيات التي هي موجودة بوجود هذا الفرد، فإنّ الماهيات المتعددة إذا كانت طولية توجد بوجود فرد واحد، كالإنسان والحيوان والجسم النامي والجسم المطلق وغيرها، فتوجد بوجود زيد مثلاً.

وكذلك الماهيات العرضية فيما إذا كانت انتزاعية، وقد تقدّم توضيح ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

فإذا لوحظ الفرد منتسباً إلى هذه الكليات، فبهذا اللحاظ يقال: إنّ الكلّي موجود، وعليه فالكلّي يوجد بوجود الفرد، وينعدم بانعدام هذا الفرد طبعاً.

وفي المقام البقاء والاستمرار الذي هو أساس الاستصحاب غير محتمل؛ إذ الوجود الذي نعلم بتحقق الكلّي في ضمنه نعلم بانعدامه وارتفاعه.

وأمّا بالنسبة إلى وجود الكلّي في ضمن فرد آخر وإن كان محتملاً إلّا أنّه غير متيقن، وعليه فلا يصح لنا أن نقول إننا نعلم بوجود كلّي ونشّك في بقائه؛ لأنّ ما نعلم بحدوثه بالتبع أو بالعرض هو منتف، ووجود الآخر مشكوك الحدوث، فلا يكون هنا شيء يمكن أن يقال إننا نعلم بحدوثه ونشكّ في بقائه، فإنّ البقاء اسم لاستمرار الوجود أو العدم، والكلام فعلاً في الوجود.

وفي المقام نعلم بعدم الوجود البقائي بالنسبة إلى مقطوع الحدوث، والوجود البقائي لمشكوك الحدوث لا أثر له.

وخلاصة الكلام: أنّ القول بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي ممنوع، بل نعلم بعدم بقائه؛ إذ الكلّي ينعدم بانعدام فرده، ووجود الفرد الآخر وجود آخر للكلّي، وحدوث للفرد وللكلي بتبع الفرد، ولا يمكن أن يقال في آن واحد نحتمل بقاء الكلّي ونحتمل حدوثه؛ إذ لا يمكن أن يكون الكلي مشكوك الحدوث ـ إذ المفروض أنّ وجود الفرد الثاني في زمان خاص وكان مقطوع العدم قبله، والوجود بعد العدم يعبّر عنه بالحدوث بعد العدم الزماني ـ ومحتمل البقاء بسبب وجود هذا الفرد.

وعليه فاحتمال البقاء غير موجود، بل احتمال الحدوث في ضمن فرد آخر، فلا يجري الاستصحاب لعدم تمامية أركانه.

وأمّا من ذهب إلى جريان الاستصحاب فيمكن تقريبه بأنّ الشكّ في البقاء موجود عقلاً وعرفاً.

أمّا عقلاً فإنّ المشهور أنّ الطبيعي يوجد بوجود الفرد، ولا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، ولذا إذا قيل: (العنقاء موجود) يكفي في وجوده وجود فرد، ولا يكفي انعدام فرد أو أفراد للقول بأن العنقاء معدوم، بل لا بدّ من انعدام جميع أفراده.

وفيما نحن فيه إذا علمنا بوجود زيد مثلاً في الدار يصحّ أن يقال (الإنسان موجود) ولا يمكن أن يقال انعدم، إلّا بانعدام جميع أفراد الإنسان في الدار، والمفروض أنّ انعدامه بانعدام عمرو مثلاً مشكوك فيه، فنشك في انعدامه بانعدام جميع الأفراد، وهذا هو الشك في البقاء.

ويدلّنا على ذلك ما ذكره الأُصوليون من أنّه تختلف الإطاعة في الأوامر والنواهي؛ فإنّ الأمر بالطبيعي بما أنّ مرجعه إلى طلب الوجود، وهذا يتحقق بصرف الوجود فيكفي في امتثاله الإتيان بصرف الوجود وإيجاد فرد واحد من هذا الطبيعي، وأمّا مخالفته فلا تحصل إلّا بترك جميع الأفراد.

وفي النواهي الأمر بالعكس؛ فإنّ النهي بما أنّه طلب الترك وبما أنّ انتفاء الطبيعي لا يتحقق إلّا بانعدام جميع أفراده؛ فلذا لو أتى بفرد واحد منه لم يمتثل نهي المولى، وموافقته إنّما تكون بترك جميع الأفراد.

والسرّ فيه: أنّ الطبيعي يوجد بوجود الفرد، ولا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد.

ويدلّنا على ذلك أيضاً ما ذكره المنطقيون من التناقض بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلّية، وهذا لا يصح إلّا على ما ذكرنا من أنّ الموجبة الجزئية تتحقق بوجود بعض الأفراد؛ فإنّ فرداً من الكاتب مصحح للقول (بعض الإنسان كاتب)، ونقيضه (لا شيء من الإنسان بكاتب) وهو لا يصحّ إلّا بانعدام جميع الأفراد.

وعليه فما ذكر من أنّ الكلّي يوجد بوجود الفرد، وينعدم بانعدام هذا الفرد غير صحيح.

وأمّا عرفاً فإنّ العرف يعتبرون البقاء ببقاء بعض الأفراد؛ فإنّ بقاء الأفراد المتعاقبة كاف في صدق البقاء عرفاً، فإنّهم يقسمون الحيوانات مثلاً إلى الحيوانات المنقرضة، والحيوانات الباقية. والأولى هي التي لا يوجد أي فرد من أفرادها، والثانية هب التي يكون بعض أفرادها موجوداً، ومن الواضح انعدام الفرد الأول من هذا النوع وبسبب توليد المثل يبقى نوعه ويقال عرفاً إنّ هذا النوع باق.

وعليه فأركان الاستصحاب هنا موجودة والقضية المتيقنة متحدة مع المشكوكة؛ لأنّ مصب اليقين والشكّ هو الكلّي، والكلّي كان موجوداً والآن نشكّ في بقائه.

وما ذكر في هذا التقريب مخدوش كلّه.

أمّا ما قيل من أنّ الكلّي يوجد بوجود فرد واحد، ولا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد فهو غير مبتن على الدقة، إلّا على التوجيه الذي سنذكره إن شاء الله؛ لأنّه كما ذكرنا في تقريب كلام المشهور الكلّي يوجد بوجود الفرد، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّ الفرد هو الطبيعي مع الخصوصيات، والفرد إذا وجد ينتسب إلى الطبيعي والطبيعي يكون موجوداً بوجود الفرد إمّا بالعرض أو بالتبع، على اختلاف فيه ـ فإذا كان بالتبع

فمعناه أنّ الكلّي موجود واقعاً، وإذا كان بالعرض فمعناه أنّه موجود مع الواسطة في العروض بناءً على كون الكلّي أمراً انتزاعياً ذهنياً ليس له واقع خارجي كالكليات الانتزاعية ـ فإذا كان الكلّي موجوداً بوجود الفرد فنتيجته انعدام الكلّي بانعدام هذا الفرد، ولا يصح أن يقال إنّ انعدامه متوقف على انعدام جميع الأفراد، بل الطبيعي والكلّي ينعدم بانعدام كلّ فرد، فللطبيعي وجودات متعدّدة بوجودات الأفراد وانعدامات متعددة بانعدامات الأفراد، ولا يعقل أن يكون للشيء وجود واحد، وهو وجود الفرد، وأعدام متعددة؛ إذ العدم طارد للوجود، فإن كان الوجود واحداً فلا بدّ أن يكون العدم أيضاً واحداً، والطبيعي لا يوجد بوجود فرد واحد، بل الطبيعي يوجد بوجود أي فرد.

ففي آن واحد يمكن أن يكون الطبيعي موجوداً ومنعدماً وباقياً وحادثاً، بمعنى أنّ أوصاف الأفراد تسري إلى الكلّي، لا أنّه ما دام فرد من الكلّي موجوداً لا يمكن أن يحدث فرد آخر أو لا يمكن أن ينعدم بانعدام فرد آخر، فإنّ الإنسان ـ مثلاً ـ موجود بوجود زيد وحادث بالنسبة إلى ما يتولد فيما بعد؛ لأنّ الحدوث هو الوجود بعد العدم وينعدم بانعدام زيد وهكذا.

فبما أنّ الطبيعي له سعة ويوجد بوجود أي فرد، فلذا أوصاف الأفراد والوجودات تسري إلى الكلّي، فلو وجد فرد في زمان وحدث فرد آخر في نفس ذلك الزمان، وهنا يمكن أن يقال: إنّ الإنسان باقٍ ببقاء الفرد الأوّل، وحادث بحدوث الفرد الثاني، ومنعدم بانعدام الفرد الأول، وباقٍ ببقاء الفرد الثاني.

فلا يصح أن يقال إنّ الكلّي يوجد بوجود الفرد ولا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، إلّا على التوجيه الذي نذكره، وهو أنّ الوجود يستعمل في معنيين:

أحدهما: الوجود بمعنى صرف الوجود، وفي قبال ذلك صرف العدم.

وبهذا المعنى يتعدد وجود الطبيعي وعدمه بتبع وجود الأفراد وعدم الأفراد، وهذا هو الذي أوضحناه.

ثانيهما: الوجود الشامل لجميع وجودات الطبيعي، وفي قباله العدم الشامل لجميع أعدام الطبيعي.

فإذا ظهر هذا نقول: إنّه إن أخبر عن وجود الطبيعي فبحكم مقدمات الحكمة نحكم أنّ مراده من الوجود هو صرف الوجود، لا الوجود الشامل، فإن قيل (إنّ الإنسان موجود) فلا يمكن أن يكون مراده الوجود الشامل الذي لا يشذّ عنه وجود؛ إذ كلّ ماهية من الماهيات ـ على فرض تحقق جميع أفرادها ـ قابلة لوجود أفراد أُخر، ولا يعقل أن تتحقق ماهية بالوجود الشامل وجميع ما يمكن أن يكون فرداً له بحيث لا يمكن أن يتحقق فرد أو أفراد منه.

ففي مقام الإخبار بأنّ هذا الطبيعي موجودٌ لا بدّ وأن يحمل على صرف الوجود، وهذا يتحقق في ضمن فرد أو أفراد.

أمّا إذا أخبر عن عدم الطبيعي وقيل ـ مثلاً ـ (إنّ العنقاء معدوم)، فهنا لا بدّ من حمل ذلك على العدم الشامل؛ إذ لا ريب في أنّ كل طبيعة ولو كثرت أفرادها معدومة بانعدام بعض أفرادها، وانعدام بعض أفرادها بما أنّه ضروري يكون الإخبار عن انعدامه لغواً، إلّا إذا كان مراده من العدم، العدم الشامل، فهذا أمر استظهاري من قوله (العنقاء موجود)، أو (العنقاء معدوم)، ولا بدّ من حمل كلامه في الأول على صرف الوجود وفي الثاني على العدم الشامل حذراً من لغوية كلام الحكيم.

وما ذكره الأُصوليون في الفرق بين المخالفة والموافقة في الأمر والنهي مبتن على هذا الاستظهار؛ فإنّه إذا أمر المولى بطبيعي، كما إذا أمر بالتكلم ـ بناء على أن يكون الأمر بمعنى طلب وجود الشيء ـ فلا بدّ من حمل كلامه على أنّه يريد صرف الوجود، لا التكلم بجميع أفراده، فإنّه غير معقول، كما أنّ مراده من عدم التكلّم فيما إذا نهى عن التكلّم العدم الشامل، لا عدم التكلّم ببعض أفراد التكلّم، فإنّه تحصيل الحاصل؛ إذ المتكلّم إنّما يتكلّم بفرد أو أفراد معدودة من التكلّم الذي لا نهاية له وسائر أفراد التكلم معدومة جميعها.

هذا مع قطع النظر عمّا هو الحق، وهو أنّ الأمر ليس حقيقته طلب وجود الفعل، كما أنّه ليس النهي عبارة عن طلب ترك الشيء، بل الأمر عبارة عن البعث والتحريك نحو الطبيعة، والنهي عبارة عن الزجر، و (لا) أداة زجر.

وأمّا ما ذكر في المنطق من أنّ نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية فليس بالمعنى المتعارف من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، وليس نقيض (بعض الإنسان ضاحك) (لا شيء من الإنسان بضاحك)، بل نقيضه (بعض الإنسان ليس بضاحك)، بل التناقض هنا بمعنى التنافي، أي: بين صدق هاتين القضيتين تناف وتناقض من جهة أنّ كلّ واحد منهما يلازم نقيض الآخر.

فإذا قيل (بعض الإنسان ضاحك)، تكون اللاضحكية بالنسبة إلى أفراد الضاحك معدومة، والعدم الشامل غير صادق.

وبعبارة أُخرى: حينما يقال (بعض الإنسان كاتب)، معناه أنّ عدمه منتف، فإذا كان عدمه منتف فلا معنى للسلب الكلّي، فالسلب الكلّي مناف للازم الموجبة الجزئية، كما أنّ السلب الكلّي لا يتحقق إلّا فيما إذا لم تكن موجبة جزئية، وإلّا فلا معنى للسلب الكلّي.

وأمّا الأمر العرفي، فإنّ العرف يرون وجوداً آخر لبقاء هذا النوع، وهذا مبتن على التسامح العرفي، وهو أيضاً لا يصح في بعض الأمثلة.

وبعض تلامذة المحقق الحائري ذهب أولاً إلى التفصيل ثُمَّ إلى التأمل من جهة عدم صدق البقاء عرفاً، ولا سيّما في بعض الأمثلة. كما إذا وجد الحيوان في ضمن عالم متقي وانعدم، ونحتمل أن يكون الحيوان موجوداً في ضمن الكلب مثلاً؛ فإنّ العرف لا يرون بهذا بقاء له.

وصحة استعمال كلمة البقاء لا توجب صدق البقاء واقعاً كقولهم: «العلماء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة»، فهنا أخذ الوجود المثالي

بقاء للوجود العيني بنوع من العناية، ومثل هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، فليس كل ما صحّ استعمال البقاء صحّ جريان الاستصحاب فيه.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الدليل العقلي والعرفي الذي أُقيم لجريان الاستصحاب في هذا القسم لا يصلح دليلاً، والحقّ عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وأما القسم الثاني من استصحاب الكلّي القسم الثالث

وهو ما إذا علم بوجود الكلّي في ضمن فرد وعلم بانعدامه، إلّا أنّه نحتمل وجود فرد آخر حال وجود الأول، كما إذا علم بوجود زيد في الدار، وعلم بخروجه، إلّا أنّه نحتمل وجود عمرو حال كون زيد في الدار.

والقائل بجريان الاستصحاب في القسم الأول من القسم الثالث يقول بجريان الاستصحاب في هذا القسم بطريق أولى.

إلّا أنّ القائلين بعدم جريان الاستصحاب في القسم الأول ـ لأنّه يعتبر في الاستصحاب احتمال البقاء، وفي القسم الأول احتمال البقاء الذي هو عبارة عن استمرار نفس الوجود الذي وجد الكلّي به غير موجود ـ قد اختلفوا في هذا القسم، وذهب بعض إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم ومنهم الشيخ الأنصاري.

وأساس كلام الشيخ في هذا القسم هو أنّا نعلم قبل ارتفاع ما علم بوجوده أنّ الكلّي كان موجوداً، إلّا أنّا لا نعلم أنّ الكلّي هل كان موجوداً بوجود فرد واحد أو بوجود فردين؟ فإن كان موجوداً بوجود فرد واحد فالكلّي منعدم، وإن كان موجوداً بوجود فردين فالفرد الآخر باق، والكلّي باق في ضمنه.

وعليه فنحن نحتمل بقاء الكلّي، وليس كالقسم الأول حيث لم يكن احتمال بقاء الكلّي موجوداً فيه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذا المقدار من الفرق بين القسمين ـ وأنّ في القسم الأول احتمال استمرار وجود خاص يكون الكلّي موجوداً به غير موجود، وفي هذا

القسم احتمال استمرار وجود الكلّي موجودٌ ـ أمرٌ صحيح، فلو كان مجرد احتمال البقاء كافياً فلازمه جريان الاستصحاب في هذا القسم.

وأمّا إذا قلنا بأنّ ما هو الدخيل في جريان الاستصحاب هو احتمال استمرار وجود قُطع بأنّ الكلّي موجودٌ به، فلا يجري الاستصحاب؛ وذلك لعدم احتمال استمرار وجود نقطع بتحقق الكلّي به؛ لأنّ الوجود الذي كان مقطوعاً تحقق الكلّي في ضمنه قد ارتفع ولم يستمر، ووجود آخر نحتمل استمراره، وبالتبع نحتمل وجود الكلّي به، ومجرّد احتمال حدوثه غير كاف في جريان الاستصحاب، والمفروض أنّه لا بدّ من القطع بوجود الكلّي في ضمنه.

وبعبارة أُخرى: ما نحتمل كونه مستمراً من الوجود غير مقطوع حدوثه وتحقق الكلّي في ضمنه، وما نقطع بوجود الكلّي في ضمنه نعلم بزواله.

والظاهر أنّ المعتبر في الاستصحاب هو القطع بأنّ الشيء موجود في آن ونشك في أنّ ما تعلّق به القطع في الزمان السابق هل هو باق أو لا؟

وهذا الإشكال في هذا القسم غير جارٍ في استصحاب الكلّي القسم الثاني، وهو ما إذا علم بتحقق الكلّي في ضمن أحد الفردين أحدهما قصير والآخر طويل؛ إذ نعلم أنّ الكلّي وجد بأحد الوجودين وبوجود أحد الشيئين ونشكّ في أنّ ذلك الوجود هل هو مستمر أو لا؟ فإن كان وجوده مستمراً كان الكلّي أيضاً مستمراً، وإلا فلا.

ففي القسم الثاني من استصحاب الكلّي نعلم بأنّ البقاء المحتمل عبارة عن استمرار وجود خاص نقطع ببقاء الكلّي بنفس الوجود الذي تحقق الكلّي في ضمنه.

فالظاهر عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وأما القسم الثالث من استصحاب الكلّي القسم الثالث

وهو ما إذا وجدت الطبيعة الواحدة العرفية بوجود فرد ونعلم بزواله، إلّا أنّه لا نعلم ما إذا تبدّل بفرد آخر أضعف أو أشدّ منه أو لا. فمورد الكلام كما أشرنا ما إذا كانت الماهية ماهية واحدة.

وأمّا إذا كانت ماهيات متعدّدة عرفية ونحتمل فيها الاشتداد والضعف كالسواد والحمرة والصفرة فبما أنّها عند العرف ماهيات متعدّدة فلا يجري فيها الاستصحاب، ولا يمكن أخذ السواد حالة سابقة للحمرة أو أخذ الحمرة حالة سابقة للصفرة، وهذا بخلاف الحمرة الشديدة والضعيفة، فإنّهما من ماهية واحدة عرفية، فلو علمنا بوجود الحمرة الشديدة، وعلمنا بزوالها إمّا بتبدّلها إلى الحمرة الضعيفة وإمّا بانعدامها تماماً.

وهكذا في الكيفيات النفسية، كما إذا علم بوجود العدالة في شخص بدرجة قوية، ونعلم بزوالها إمّا بتبدلها إلى الدرجة الضعيفة وإمّا بانعدامها كلاً، أو بعكس ذلك، كما إذا علمنا بوجود درجة ضعيفة من العدالة، ونعلم بزوالها إمّا بتبدلها إلى الدرجة القوية أو بانعدامها رأساً وتماماً.

فمورد الكلام هو صورة الوحدة النوعية العرفية في شيء يكون قابلاً للاشتداد والضعف مع القطع بزوال الشديد أو الضعيف، ونحتمل أن يكون أصله باقياً في ضمن المرتبة الضعيفة أو القوية أو انعدامه تماماً.

ولا إشكال عندهم في جريان الاستصحاب في هذا القسم؛ إذ الوجود على فرض الاشتداد أو الضعف وجود واحد، فإنّ وجود العدالة هو نفس الوجود سواء تبدّل بالأقوى أم بالضعيف، وهكذا في الحمرة والسواد، ولا مانع من استصحاب طبيعي العدالة أو السواد أو الحمرة.

إلّا أنّه وقع الكلام في أنّ هذا القسم هل هو من القسم الأول من استصحاب الكلّي أو ليس داخلاً في القسم الأول؟

وقد عدّ الشيخ هذا القسم من استصحاب الكلّي القسم الثالث، وفي قباله ذكر جماعة من الأكابر أنّ هذا القسم داخل في استصحاب القسم الأول من استصحاب الكلّي.

ومنشأ النزاع هو أنّه هل إنّ اختلاف الدرجة يوجب أن يكون احتمال الدرجة الضعيفة فرداً آخر أو لا يوجب تعدّد الفرد، بل هو فرد واحد، إلّا أنّه تبدّل حاله وشؤونه؟

فإن كان الفرد القوي والضعيف فردين، فهذا داخل في القسم الثالث، ويكون ما ذهب إليه الشيخ هو الصحيح، وإن كان الفرد القوي والضعيف واحداً، والضعف والقوة من تبدّل الحالة، فيكون داخلاً في القسم الأول، لا في القسم الثالث؛ إذ القسم الثالث متقوم بتعدّد الأفراد، وهذا ما ذهب إليه جماعة منهم المحقق العراقي والسيد الخوئي (حفظه الله) وصاحب الرسائل، ونحن نقرب كلامهم مستمدين من كلمات بعضهم أوّلاً، ثمَّ نرى أنّ ما ذهبوا إليه هل هو صحيح أو لا؟

والقائلون بأنّ المقام ليس من قبيل تعدد الفرد استندوا إلى العقل والعرف، وأنّ السواد الشديد والضعيف ليسا فردين من السواد، لا عقلاً ولا عرفاً، بل فرد واحد عقلاً وعرفاً، والمراد من العقل هنا هو ما ذكر في الفلسفة والمعقول.

أمّا عقلاً: فمن جهة أنّ فردية الفرد إنّما تكون بتشخصه، وهذا الفرد غير ذاك الفرد، يعني أنّ هذا شخص غير ذاك الشخص.

والتشخص أصله وتكثّره إنّما يكون بالوجود، ومع فرض وجود واحد لا بدّ من الالتزام بأن التشخص واحد، ولا يعقل مع وحدة الوجود الذي وجد الطبيعي حدوثاً وبقاءً به أن يكون الكلّي له فردان؛ إذ كما قلنا إنّ تعدّد الفرد إنما يكون بتعدد التشخص، وتعدّد التشخص بتعدّد الوجود، فلا بدّ في المقام من الالتزام بأنّ هذا الفرد فرد واحد. هذا بناء على أصالة الوجود، وهذا هو الذي يكون له ما بحذاء في الخارج، وهو المشهور بين الفلاسفة القدماء.

وأمّا بناءً على أصالة الماهية ـ وأصالة الماهية قول ضعيف لا يعتنى به ـ يمكن الالتزام بتعدد الأفراد في المقام؛ إذ في المقام قد تحقق بالسواد الضعيف أو الشديد أنواع متعددة من الماهيات بهذا الوجود الواحد، وبما أنّ الوجود أمر انتزاعي بناء على هذا المسلك، والماهية هي الأصيل، والمفروض أنّ الماهيات متنوعة فيمكن الالتزام بأنّ الأفراد متعدّدة، إذ التعدد وعدم التعدّد دائر مدار الأصيل؛ ولذا قيل في ضمن أدلّة أصالة الوجود:

(كون المراتب في الاشتداد   أنواعاً استنار للمراد)

وتقريبه الإجمالي: أنّ الحمرة الضعيفة حينما تريد الوصول إلى المرتبة القوية أو بالعكس حينما تريد الحمرة الشديدة الوصول إلى المرتبة الضعيفة تحقّق أنواع متعدّدة من الماهيات، فإن كانت الماهية هي الأصيل فلازمه انحصار أُمور متعددة غير متناهية بين الحاصرين، يعني بين المبدأ والمنتهى، وهو غير معقول.

وأمّا بناء على أصالة الوجود فيكون الوجود كخيط يلزم متفرقاتها.

وعليه فيمكن الالتزام بالتعدّد على القول بأصالة الماهية، إلّا أنّ هذا القول غير صحيح، وعلى القول بأصالة الوجود لا يمكن الالتزام بالتعدّد والعقل يحكم بوحدة الفرد.

وأمّا عرفاً فإنّ العرف يحكم في السواد الشديد والضعيف بأنّه نوع واحد، واختلافه إنّما يكون باختلاف العوارض والطوارئ والحالات، فما ذهب إليه الشيخ من تعدّد الأفراد ونسبه إلى التسامح العرفية بقوله: (ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد)[1] غير صحيح.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

والجواب عن ذلك: أنّ العقل والعرف لا يثبتان خلاف مذهب الوحدة، بل يثبتان التعدد الذي ذهب إليه الشيخ.

أمّا عقلاً: فبناء على أصالة الماهية فواضح، والمستشكل أقر بتعدّد الفرد بتعدّد الماهية، وجعل ذلك دليلاً على بطلان أصالة الماهية.

وأمّا بناء على أصالة الوجود فالأمر كما ذكره الشيخ أيضاً، ولا بدّ من الالتزام بتعدّد الفرد؛ وذلك لأنّهم يقولون بتعدّد الأنواع، إلّا أنّ هذه الأنواع المتعدّدة موجودة بوجود واحد، وإنّما الكلام في الأفراد.

وهنا نسأل أنّه ما المراد بالفرد الذي وقع الكلام في تعدّده ووحدته، مع القطع هنا بعدم إرادة الوجود المضاف إلى طبيعي السواد؛ إذ الوجود المضاف إلى طبيعي السواد غير متعدّد؛ لأنّ الوجود وجود واحد، فلا بدّ أن يكون المراد من الفرد في المقام هو ما يشبه الأعلام الشخصية، كزيد بالنسبة إلى الإنسان مثلاً.

وفي الأعلام الشخصية مسلكان:

أحدهما: الوضع خاص والموضوع له خاص، وهذا هو مسلك المشهور.

ثانيهما: الوضع عام والموضوع له عام، وهذا ما ذهب إليه بعض المتأخرين كصاحب الرسائل.

وأساس المسلك الأول ـ وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً ـ أنّ الموضوع له لزيد عبارة عن ماهية ضيقة مضافة إلى الوجود آناً ما، فإنّ الماهية إذا لم تضف إلى الوجود آناً ما غير قابلة للتشخص وإن كانت في غاية التضييق، فما دام لم تضف إلى الوجود ولو آناً ما لم تكن جزئيةً غير قابلة للانطباق على كثيرين.

وهذا هو المتصور، وهذا معنى الوضع وهذا هو الموضوع له، فكلاهما خاص.

وقد أورد على هذا المسلك بأنّه كما قلتم الماهية وإن كانت ضيقة ما لم تضف إلى الوجود الخاص ولم يؤخذ الوجود فيها تبقى على كليتها، غايته أنّها تكون كلية منحصرة بالفرد ـ وقد ذكر في تهذيب الأُصول أنّه من الممكن أن يكون بعض الكليات

منحصرة بفرد واحد وتخيل أنّ الشمس من هذا القبيل ـ فالماهية لا بدّ وأن تضاف إلى الوجود.

وهذا صحيح، إلّا أنّه يلزم من ذلك أنّه إذا قيل (زيد موجود) أن تكون القضية ضرورية، فإنّ زيداً مأخوذ فيه الوجود، وزيد معناه الماهية الضيقة المتصفة بالوجود، وإذا قيل (زيد معدوم) أو (زيد إمّا موجود وإمّا معدوم) يلزم التجريد، ولم يستعمل في معناه الحقيقي؛ لأنّه إذا لم يجرد فلازمه في الأول الجمع بين النقيضين، وفي الثاني يكون الترديد لغواً، ولذا التزم بالمسلك الثاني في الأعلام الشخصية، وأنّ الوضع فيها عام والموضوع له أيضاً عام.

أي: أنّ الماهية ماهية ضيقة ليس لها إلّا فرد واحد، لا أن تكون جزئياً، وفرق بين الكلّي المنحصر بالفرد وبين الجزئي.

وهذا الإشكال مدفوع؛ لأنّه وإن كانت الجزئية لا تتحقق إلّا بإضافة الماهية إلى الوجود، إلّا أنّه يكفي في التشخص الوجود آناً ما، لا الوجود حال النسبة، فلا يلزم المحاذير المذكورة، وزيد عبارة عن الماهية الضيقة المضافة إلى الوجود آناً ما.

ولا يلزم أن تكون القضية ضرورية إذا قيل (زيد موجود)؛ إذ المأخوذ فيها هو الوجود في الجملة ولو آناً ما، كما لا يلزم في (زيد معدوم) اجتماع النقيضين أو لزوم التجريد، فالصحيح هو المسلك الأول.

وعلى كلا المسلكين في الأعلام الشخصية لا بدّ من الالتزام بتعدّد الفرد فيما نحن فيه.

أمّا على المسلك الأول فلأنّ المفروض أنّ الفرد ـ مثل زيد ـ ماهية ضيقة مضافة إلى الوجود آناً ما، فمجموع المضاف والمضاف إليه هو الفرد. وإذا كان المضاف إليه واحداً والمضاف متعدّداً يلزم منه تعدّد الفرد؛ إذ الفرد ماهية ضيقة مضافة إلى الوجود، فإن كان هنا ماهية أُخرى مضافة إلى ذلك الوجود وموجودة بنفس الوجود بعد الماهية

الأُولى فتكون فرداً آخر؛ إذ تعدّد القضية إمّا بتعدّد الموضوع والمحمول معاً، أو بتعدّد الموضوع فقط أو بتعدّد المحمول فقط.

وأمّا على المسلك الثاني فالأمر يكون أوضح؛ إذ ليس فيها إضافة إلى الوجود، والفرد عبارة عن ماهية ضيقة لها مصداق واحد على هذا المسلك، وعليه يتحقق فردان من الماهيتين، والمفروض أنّهم يقولون بتعدّد الأنواع، ومعناه تعدّد الماهيات الضيقة، أي: أنّ السواد الضعيف ماهية غير ماهية السواد الشديد.

فعلى كلا المسلكين لا بدّ من الالتزام بتعدّد الفرد سواء قلنا بأصالة الماهية أم أصالة الوجود، فما ذكر من أنّ ما ذكره الشيخ مخالف للعقل ـ كما هو موضح عند أهله ـ غير صحيح.

وأمّا ما ذكر من الأمر العرفي، وأنّ العرف يرى ذلك من قبيل الاختلاف بالحالات والطوارئ لا الاختلاف من حيث الذات، فهذا أيضاً غير صحيح؛ فإنّ العرف يقول بأنّهما لونان فيما إذا كان هنا سواد شديد وسواد ضعيف، ويعدّهما لونين.

مضافاً إلى أنّ للعرف كلّي متواطئ وكلّي مشكك، والكلّي المتواطئ ما إذا كان اختلاف أفراده بسبب العوارض، والكلّي المشكك ما يكون ما به الامتياز من جنس ما به الاشتراك، وما به الاشتراك في السواد الشديد والضعيف من جنس واحد، والعرف يرى ذلك من هذا القبيل، وليس الاختلاف بالطوارئ والعوارض.

فظهر أنّ العرف يراهما متعدداً، كما هو كذلك واقعاً، وأنّ العقل والعرف موافقان للشيخ، لا أن يكونا مخالفين له.

فتحصل: أنّه إذا لم يكن تغاير عرفي بين الطبيعتين ـ كمراتب السواد ـ فيجري الاستصحاب بخلاف ما إذا كان بينهما تغاير عرفي، كالسواد والحمرة أو الحمرة والصفرة.

وقد وقع مثالاً مورداً للكلام وأنّه من هذا القبيل أم لا؟ وهو أنّه إذا كان شيء محرّماً ابتداءً، وعلمنا بزوال حرمته، وشككنا في بقاء الكراهة وعدمه، أو علمنا

بوجوب شيء ابتداءً، وعلمنا بزوال ذلك، ونشكّ في بقاء الاستحباب، فهل هذا المثال داخل في القسم الثالث من القسم الثالث، أو لا؟

ذكر صاحب الكفاية[1] ما مضمونه: أنّ هذا المثال داخل في هذا القسم على القاعدة ـ لو لا عدم مساعدة العرف ـ لأنّ الفرق بين الوجوب والاستحباب في شدّة الطلب وضعفه، وهكذا الحرمة والكراهة، فإنّ الفرق بينهما بشدة الزجر وضعفه، والاتصال مساوق للوحدة، أي: وجود الاستحباب والكراهة بعد الوجوب والحرمة مساوق للوحدة، فيكون داخلاً في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

قال: (إلا أنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب).

ونحن نقول: إن قلنا بأنّ حقيقة الوجوب والاستحباب هي الإرادة الشديدة والإرادة الضعيفة، فهذه الإرادة شيء وحداني، وهكذا الحرمة والكراهة ـ كما كان هذا معتقد بعض الأكابر، وقد ذكرنا ذلك في مبحث الأوامر ـ فيكون داخلاً في القسم الثالث، والقول بأنّ العرف يراهما متعدداً بنحو يكون مانعاً من اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة غير واضح.

وإن قلنا بأنّ الوجوب والاستحباب وهكذا الحرمة والكراهة من الأمور الاعتبارية، ويختلف كلّ منهما في مرحلة مقومات ذاته، بمعنى: أنّ الوجوب عبارة عن اعتبار يكون مندمجاً فيه الوعيد على الترك سواءٌ قلنا بأنّه اعتبار الفعل على ذمّة المكلّف أم الحث والترغيب أم غيرهما، والاستحباب عبارة عن اعتبار يكون مندمجاً فيه الوعد على الفعل ـ سواءٌ قلنا بأنّ منشأ هذا الاندماج ربط الشخصية؛ فإنّ المولى ترتبط شخصيته بإتيان ما أمر به وإلّا يكون إهانة بالنسبة إليه، وفي الاستحباب يكون منشأ

---

(١) كفاية الأصول: ٤٠٧.

الاندماج ربط شخصية الملّكف بإتيان العمل، أي: إن كنت مطيعاً فافعل ذلك، أم لم نقل بربط الشخصية، بل الأمر المولوي ما يكون مندمجاً فيه الوعيد والوعد على المخالفة والإطاعة ـ فهما حكمان مختلفان من حيث المقوم، وفي مرحلة الإنشاء ينشآن بإنشائين، وهكذا الحرمة والكراهة.

فعليه يخرجان من هذا القسم؛ إذ ليس هنا اشتداد وضعف، بل لا يعقل الاشتداد والضعف في الاعتباريات وإنّما يكونان في الأمور التكوينية؛ إذ لا تحرك للأمور الاعتبارية، وإنّما تدور مدار اعتبار المعتبر.

نعم، يمكن اعتبار شيء شديداً وأكيداً، واعتبار شيء آخر غير أكيد، إلّا أنّ الاشتداد غير الشدّة والضعف ـ إذ الشدة عبارة عن نوع من الحركة وأن يتحرّك الشيء من مرتبة إلى مرتبة أُخرى ـ فلا يكون داخلاً في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

هذا تمام الكلام في أُصول مطالب استصحاب الكلّي بأنواعه الثلاثة.

بقي الكلام في أُمور:

الأمر الأول: فيما هو مرتبط بالقسمين الثاني والثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وهو أنّا التزمنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من القسم الثالث، والشيخ التزم مضافاً إلى هذا القسم بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث، إلّا أنّ هذا مقيَّدٌ بما إذا لم يكن هنا أصل حاكم على استصحاب الكلّي، وهو كما إذا كانت قضية متكفلة لارتفاع ما نريد استصحابه، وجزءٌ منه كان محرزاً بالوجدان وجزءٌ بالأصل.

وقد تقدّم بعض أمثلته، مثل ما إذا شك في أنّ هذا عرق الكافر أو بول.

وقلنا: إنّ الإطلاقات الناظرة إلى رفع النجاسة ـ وهي إطلاقات رافعية الماء للنجاسة بالغسل به ـ مخصصة بما إذا كان الشيء المتنجس أصابه بول، فإن شككنا في أنّه أصابه بول أم لا، فهذا داخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني.

أي: أنّ النجاسة مرددة بين النجاسة الناشئة من عرق الكافر أو الناشئة من البول.

وقد ذكرنا أنّ تعدّد الهوية الشخصية يحصل بتعدّد الأسباب، ولا سيّما إذا كان المسبب مختلفاً من حيث الرافع كما في المثال، فإنّ أحدهما ممتد مع الغسل مرة واحدة، والآخر ينتهي بالغسل مرة واحدة.

إلّا أنّ الدليل المتكفل للرفع يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وأنّ هذا متنجس، وكلّ متنجس إذا غسل بالماء مرة ولم يصبه بول يطهر بغسله مرة واحدة، وجزءٌ آخر بالأصل وهو أصل عدم كونه بولاً، فمع وجود هذا الأصل لا مجال للاستصحاب.

وهكذا في سائر الموارد التي من هذا القبيل، كما إذا كنّا نشك في ولوغ الكلب أو كونه إناءً، فإنّه يمكن نفيهما بالأصل، والأصل عدم تنجسه بولوغ الكلب، والأصل عدم كونه إناءً بنحو استصحاب العدم النعتي أو باستصحاب العدم الأزلي ـ واستصحاب العدم النعتي هو أنّ هذا الفلز لم يكن إناءً والآن نشك فنستصحب عدمه، واستصحاب العدم الأزلي هو أنّ هذا الشيء لم يكن حينما لم يكن والآن نستصحب عدمه ـ ففي هذه الموارد لا ينبغي الإشكال في أنّ استصحاب الكلّي غير جارٍ.

النزاع في مثال في المقام

بقي في المقام مثال وقع مورداً للنزاع بين الأعلام، وهو أنّه إذا قام أحدٌ من نومه وشكّ في أنّه هل احتلم أو لا؟ وهكذا فيما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، وخرج منه بلل مشتبه بين كونه مذياً أو منياً.

فقد ذكر في أجود التقريرات[1] ذلك بعنوان النقض والإشكال على الشيخ، وهكذا في مصباح الأُصول[2] بعنوان (ربّما يقال) نقضاً على الشيخ (رحمه الله).

وإنّما يوجّه الإشكال على الشيخ من جهة أنّ الشيخ يقول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث.

فإن كان الحدث الأكبر والأصغر متخالفين[3]، فهذا داخل في القسم الثاني من القسم الثالث؛ إذ هذا الشخص كان محدثاً بالحدث الأصغر قبل الوضوء ولا يدري أنّ الحدث الأكبر وجد بسبب الاحتلام أو بسبب البلل الخارج منه أم لا؟

فبناءً على التخالف إن خرج منه مني فهو محدث بالأصغر والأكبر، وبالوضوء يرتفع الحدث الأصغر، وإن كان محدثاً بالأكبر، فهو باق ونستصحب طبيعي الحدث، فإنّ ضابط الكلّي القسم الثاني من القسم الثالث هو القطع بتحقق الكلّي في ضمن فرد مع احتمال حدوث فرد آخر حين وجود الفرد الأول الذي هو باق على تقدير حدوثه. وهذا الضابط محقق في هذا المثال بناء على التخالف.

وإن كان بينهما تضاد، بمعنى أنّه لو تحقق سبب الحدث الأكبر فلا يكون الحدث الأصغر موجوداً، فيكون داخلاً في استصحاب الكلّي القسم الثاني الذي يقول الجميع بجريان الاستصحاب فيه؛ إذ لو كان هذا الشخص محدثاً بالأصغر وخرج منه بلل مشتبه بين المذي والمني ـ والمفروض أنّ بينهما تضاد ولا يجتمعان في الوجود ـ فإن كان البلل مذياً فهو محدث بالأصغر، وإن كان منياً فهو محدث بالأكبر وليس محدثاً بالأصغر، فالحدث بعد خروج البلل المشتبه يدور أمره بين أن يكون حدثاً أصغر أو أكبر. وهذا بخلاف مسلك التخالف، فإنّهما موجودان عليه.

---

(١) أجود التقريرات ٤ : ٩٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٣٧.

(٣) المتخالفان عبارة عن ماهيتين يجتمعان في الوجود. (الاستاذ دام ظله)

وإن كان بينهما الشدّة والضعف، بمعنى: أنّه بعد ما كان محدثاً بالأصغر إن تحقّق الحدث الأكبر فيشتدّ الحدث، وبعد الوضوء لا يعلم أنّه كان محدثاً بالضعيف حتى يرتفع أو كان مرتبة شديدة حتى لا يرتفع إلّا بالغسل، فيستصحب كلّي الحدث.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه بناء على التخالف يكون داخلاً في القسم الثاني من القسم الثالث الذي يقول الشيخ بجريان الاستصحاب فيه في قبال المشهور، وبناء على التضاد يكون داخلاً في استصحاب القسم الثاني من استصحاب الكلّي، وبناء على الشدّة والضعف يكون داخلاً في استصحاب القسم الثالث من القسم الثالث، وليس بينهما تغاير عرفي حتى لا يجري الاستصحاب.

وعليه، فلا بدّ من القول بجريان الاستصحاب والقول بعدم كفاية الوضوء، والحال أنّ الفقهاء يقولون بكفاية الوضوء وعدم وجوب الغسل.

وإنّما يرد هذا الإشكال على الشيخ لا على غيره، مع أنّه يمكن إيراد ذلك فيما إذا كان بينهما تضاد أو شدّة وضعف على غيره أيضاً من أجل أنّ غير الشيخ يمكن أن يقول بالتخالف بين الحدث الأكبر والأصغر فيكون داخلاً في القسم الثاني من القسم الثالث الذي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأمّا الشيخ فيرد الإشكال عليه على كلّ حال؛ لأنّه إمّا يقول بالتخالف بينهما، أو التضاد، أو الشدّة والضعف، وفي جميعها يقول الشيخ بجريان الاستصحاب.

وهذا الإشكال غير مذكور في كلماتهم بهذا التفصيل الذي ذكرناه، بل هو مذكور مبتنياً على التخالف، ولذا ذكر في أجود التقريرات وفوائد الأُصول[1] عقيب القسم الثاني من القسم الثالث.

---

(١) فوائد الأصول ٤ : ٤٢٦.

والجواب عنه هو أن يقال: إنّ كبرى كلية قد دلّت على أنّ المحدث إن لم يكن جنباً يكون الوضوء مطهراً بالنسبة إليه، وهذا الشخص يشك في الجنابة، فينفيها بالأصل، فهو محدث وليس بجنب، فيكون الوضوء مطهراً بالنسبة إليه.

وهذا الوجه هو ما أجاب به المحقق النائيني في كلا تقريريه، وهذا ما يظهر من كلام المحقق الأصفهاني في مبحث الاستصحاب التعليقي، وكذا بعض الأكابر في مصباح الأُصول وغيرهم.

وفي قبال هؤلاء قد أنكر جماعة ذلك، منهم المحقق العراقي وصاحب الرسائل والمحقق الزنجاني في تحرير الأصول.

وتفصيل جواب المحقق النائيني: أنّ العمدة هي الآية المباركة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] إلى آخرها.

وطريق الاستدلال: أنّ صدر الآية الشريفة بقرينة المناسبة وبحسب التفسير الوارد في موثقة ابن بكير يكون المراد منه: إذا قمتم من النوم إلى الصلاة فاغسلوا، ومن المعلوم أنّه ليس للنوم خصوصية، بل يشمل مطلق الحدث الأصغر.

والمراد من قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً﴾ أي: أنّه إذا قمتم وكنتم جنباً بسبب الاحتلام فاطهروا؛ وذلك مضافاً إلى استظهار ذلك من الآية المباركة أنّه لو كان المراد مطلق الجنابة سواء أكانت بالاحتلام أم بملامسة النساء يلزم التكرار في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ـ وهذه الآية الشريفة من مشكلات آيات القرآن الكريم ـ فالآية

---

(١) سورة المائدة الآية: ٦.

الشريفة تدلّ على أنّ القائم من النوم إذا كان محتلماً يجب عليه الغسل، وإلّا يكتفي بالوضوء.

فبما أنّ التفصيل قاطع للشركة، فيستفاد من هذا التفصيل في الآية المباركة أنّ معنى الآية الكريمة هكذا: القائم من النوم إن لم يكن جنباً فوظيفته الوضوء، وإن كان جنباً فوظيفته الغسل، فموضوع الوجوب للوضوء مؤلف من أن يكون محدثاً بالأصغر وأن لا يكون جنباً.

ومن المعلوم أنّ حكم الوضوء ليس على نحو الموضوعية، بل على نحو المحصلية للطهارة؛ لقوله تعالى في ذيل الآية الشريفة: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ أي: أنّ هذه الطرق طرق التطهير الذي هو لازم من أجل الصلاة، مضافاً إلى قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[1]، فإنّ المراد منه هو الطهور من الحدث لا الطهارة من الخبث، فإنّها ليست من أركان الصلاة.

وعليه، ففي المقام هذا الشخص كان محدثاً بالحدث الأصغر بالوجدان، وليس جنباً بالأصل، فالوضوء مطهر له بحكم الآية الشريفة، فلا يجري استصحاب الحدث، سواءٌ أكان بين الحدثين تخالف أم تضاد أم شدة وضعف؛ وذلك من أجل الدليل الناظر إلى رفع الحدث فيما إذا أحرز أنّه ليس بمجنب.

ولا بدّ من التذكير بأنّه ليس للجنابة عن الاحتلام خصوصية، بل الحكم شامل له ولما إذا كانت الجنابة بسبب لمس النساء.

وتقريبه بنحو أوضح: أنّ الخطاب في الآية المباركة متوجه إلى المحدث، لا أنّ كل من أراد إقامة الصلاة فلا بدّ وأن يتوضأ، كما توهمه بعض الصحابة، وأنّه يجب الوضوء لكل صلاة ولو كان متطهراً، ونسب إلى أمير المؤمنين ﷺ الاستدلال بالآية المباركة لهذا القول، إلّا أنّ هذه النسبة غير ثابتة. مضافاً إلى أنّ سياق الآية الشريفة لا يدلّ على

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٥٠.

ذلك، والشاهد عليه قوله تعالى في ذيل الآية المباركة ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، فالآية المباركة بصدد بيان طرق تحصيل الطهارة التي لا صلاة إلّا بها.

فالمحدث إذا أراد الصلاة وقام إلى الصلاة فيجب عليه الوضوء، ثمّ ذكر سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾.

ولعلّ الوجه في عدم ذكره سبحانه كيفية الغسل هو أنّ العرب ـ كما في بعض الروايات(١) ـ كانوا يعرفون غسل الجنابة قبل الإسلام، وعليه ففي المورد الأول ظاهر الكلام أنّ الموضوع هو الطبيعي اللابشرط، يعني: مطلق المحدث، والجزاء المترتب عليه قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ إلى آخره.

وفي المورد الثاني الموضوع هو الطبيعي بشرط شيء، وهو المحدث بالجنابة، إلّا أنّ من التقابل بينهما يستكشف أنّ الأول هو الطبيعي بشرط لا، أي (إن كنتم محدثين ولم تكونوا جنباً)، نظير ما إذا قال: (إذا أردت السفر فتصدّق بدرهم وإن كنت مريضاً فتصدّق بدينار).

هذا مع قطع النظر عن موثقة ابن بكير، ومعها يكون المعنى هكذا: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ أي: كنتم محدثين؛ إذ النائم الذي يقوم إلى الصلاة محدث ﴿وإِنْ كُنْتُم جُنُباً﴾ أي المحدث إذا كان جنباً، وبالمناسبة يستظهر أنّ المراد من الجنابة هنا هي الاحتلام، مضافاً إلى ذكره تعالى: ﴿لامَسْتُم النِّسَاء﴾ بعد ذلك، والمقابلة بينهما توجب رفع اليد عن ظهور الأول الذي هو ظاهر في الطبيعي اللابشرط، والقول بأنّه بشرط لا.

وهذا هو المستظهر من الآية الشريفة، والأمر بالوضوء والغسل في الآية الشريفة إنّما هو من أجل تحصيل الطهارة، لقوله تعالى: ﴿فاطَّهَّروا﴾ فإنّه تعالى بيّن المسبب دون السبب. مضافاً إلى ذيل الآية الشريفة ﴿وَلَكِنْ يُرِيْد لِيُطهِّركم﴾ وسياق الآية المباركة.

---

(١) ولفظه: «وكانت المجوس لا تغتسل من الجنابة، والعرب كانت تغتسل» الاحتجاج للطبرسي ٢: ٩٢.

والنتيجة: أنّ الآية المباركة ناظرة إلى رفع الحدث، وأنّه لا بدّ للمحدث أن يتوضأ إلّا أن يكون جنباً، ومعناه أنّ المحدث بشرط لا عن الجنابة رافع حدثه ومحقق طهارته هو الوضوء، والمحدث بشرط الجنابة رافع حدثه ومطهره هو الغسل، فيمكن إحراز موضوع الحكم الأول بضم الأصل إلى الوجدان ويحكم بوجوب الوضوء بالنسبة إليه وجوباً شرطياً لتحقق الطهارة، لا الوجوب التكليفي، كما أنّ وجوب الغسل لتحقق الطهارة المعتبرة في الصلاة.

وهذا المقدار الذي ذكرناه كاف في الاستدلال بالآية الشريفة، ولا نحتاج إلى ما ذكره المحقق النائيني لعدم لزوم الجمع بين الوضوء والغسل.

فبما أنّه قلنا إنّ الآية الشريفة مسوقة للرافعية وتدلّ على أنّ الوضوء بالنسبة إلى كلّ من المحدث بالحدث الأصغر، والشاك في الجنابة رافع لحدثه، وهذا كافٍ في عدم لزوم الإتيان بالرافع الآخر.

إلّا أنّ المحقّق النائيني ذكر في الفوائد: (وإذا وجب عليه الوضوء لا يجب عليه الغسل لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلّف وجوب الوضوء والغسل معاً لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب وجوب الغسل فإنّه يلزم اجتماع النقيضين ففي المثال لا يجب على المكلّف إلّا الوضوء)[1] إلى آخره.

وهذا الذي ذكره (قدّس سرّه) غير محتاج إليه، وكما قلنا فإنّ ما ذكرناه كاف لعدم وجوب الغسل؛ لأنّ الحدث لا يحتاج إلى أزيد من رافع، والمفروض أنّ الوضوء رافع بالنسبة إليه.

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٢٧.

وهذا المطلب مع وضوحه قد وقع مورد اعتراض جماعة من المتأخرين كصاحب الرسائل، والمحقق العراقي، والمحقق الزنجاني.

فقد أشكل صاحب الرسائل[1] على ذلك بإشكالين:

الاشكال الأول: أنّ الآية الشريفة مربوطة بتعدّد الشرط وتعدّد الجزاء، وفي موارد تعدّد الشرط والجزاء مقتضى القاعدة أنّه كلّما تحقق شرط كلّ واحد من القضيتين يتحقق جزاؤه، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، يعني: إن كنتم محدثين بالأصغر فتوضؤا، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾، قضية أُخرى.

ومقتضى القاعدة أنّه إن تحقق كلا الشرطين كما في المقام وجب جزاء كلّ منهما.

قال: (ولكنّه يقال: أولاً: أنّ ما قاله من أنّ التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل في الآية الشريفة قاطع للشركة في غير محلّه؛ لأنّ من الواضح أنّ التفصيل في قولنا (إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه) لا يدلّ على أنّ المجيء الذي سبب في وجوب إكرام زيد يقيد بعدم مجيء عمرو أو أنّ موضوع الإكرام مركب من مجيء زيد، وعدم مجيء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانة عمرو، بل التفصيل هنا يدلّ على أنّ مجيء زيد سبب مستقل لوجوب إكرامه، وأنّ مجيء عمرو سبب مستقل آخر لوجوب إهانته.

فإذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما في مسببه، وعليه فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء والجنابة عقيب النوم لا يدلّ على ما ذكره (رحمه الله)، على أنّ العطف في الآية الشريفة بالواو لا بـ(أو) شاهد على ما قلنا.

فعلى هذا لو لم يكن دليل غير هذه الآية على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكنّا نحكم بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابة بالجمع بين الوضوء والغسل).

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٣٦.

وهذا المعترض توهم ـ كما في عبارته ـ أنّ ما نحن فيه من قبيل (إن جاءك زيد فأكرمه وإن جاءك عمرو فأهنه)، وأنّه من تعدّد الشرط والجزاء، والحال أنّ المحقّق النائيني وغيره لا يرون المقام من هذا القبيل، فلو كان من قبيل المثال وتعدّد الشرط والجزاء لم يكن أحد من العقلاء قائلاً به، فضلاً عن العلماء.

بل المقام داخل تحت كبرى أخرى، وهي أنّه لو جعل شيء شرطاً ورتّبوا عليه حكماً، ثمَّ جعلوه شرطاً مع إضافة خصوصية، ورتبوا عليه حكماً آخر، هل يستظهر أنّ الحكم الأول مقيد بعدم ما ذكر في الثاني أو لا؟

وما نحن فيه من قبيل (إن جاءك زيد فأعطه غنماً، وإن جاءك مع عمرو فأعطه إبلاً)، فهنا مجيء زيد شرط على كل حال، وفي الأول غير مقيد بمجيء عمرو، وفي الثاني مقيد بمجيء عمرو.

ولا شكّ في أنّه يستفاد بقرينة المقابلة أنّ في الأول أخذ مجيؤه منفرداً، ومعناه: (إن جاءك زيد ولم يكن معه عمرو فأعطه غنماً)، وأمّا إن جاء مع عمرو فأعطه إبلاً، يستفاد منه أنّه يجب إعطاؤه إبلاً فقط، لا الإبل والغنم، والآية الشريفة من هذا القبيل؛ إذ قال الله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ ـ من النوم ـ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ ثمَّ ذكر إنّه إذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاطهروا، فالموضوع في الثاني عبارة عن القائم من النوم مع زيادة وهي إن كنتم جنباً.

فإذا ظهر ذلك، يقع الكلام في أنّ الموضوع في الأول هل هو الماهية اللابشرط أو بشرط لا؟ والظاهر أنّ الموضوع في الأول هو بشرط لا.

الإشكال الثاني: قال في الرسائل[1] أيضاً: (لو سلمنا أنّ عدم الجنابة أخذ في موضوع وجوب الوضوء و أنّه مركب من جزأين وأنّ أحد جزئيّ الموضوع في المثال قد أحرز بالوجدان والجزء الآخر بالأصل، ولكن لا نسلم أنّ اجتماع النقيضين في

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٣٧.

المثال يوجب عدم جريان استصحاب الحدث في حقه؛ لأنّ امتناع اجتماع النقيضين إنّما يكون في الأمور الواقعية، لا الأمور التعبدية و الاعتبارية) إلى آخره.

ومن أجل وضوح فساده لا بدّ وأن يحمل هذا على سهو القلم أو استعجاله؛ فإنّ استحالة اجتماع النقيضين في الواقعيات والتعبديات من الواضحات، أفهل يمكن إنشاء وجوب شيء وعدم وجوبه؟! أو حرمة شيء وعدم حرمته؟! واستحالة اجتماع النقيضين من المبادئ العامة لجميع العلوم، فلا بدّ من تصحيح هذه العبارة وتوجيهها.

ولعلّ مراده من هذه العبارة بيان أمر آخر وهو أنّه لا يلزم اجتماع النقيضين من وجوب الوضوء والغسل؛ لأنّ بسبب الاستصحاب المذكور أثبتم وجوب الوضوء، ونحن لا نريد إثبات الغسل باستصحاب الكلّي، بل نريد إثبات أنّ الحدث باق بعد الوضوء أيضاً، غاية الأمر أنّ هذا الحدث باق ما لم يعلم بارتفاعه، وطريق ارتفاعه منحصر بالغسل، لا أن تكون نتيجة الاستصحاب هو الحكم بوجوب الغسل نظير استصحاب الكلّي القسم الثاني؛ فإنّ في القسم الثاني نحن نستصحب الحيوان المردّد بين البقة والفيل، وقهراً إن كان موجوداً فهو باق في الفرد الطويل.

وبما أنّ الأصل المثبت لا يكون حجة فلا نقول بأنّ الفرد الطويل موجود؛ ولذا لا نرتب أثره، بل نستصحب عدم الفرد الطويل، واستصحاب عدم الفرد الطويل يقتضي نفي الفرد الطويل، و بما أنّ مثبتات الأُصول ليست حجة، فاستصحاب الكلّي لا يثبت وجود الفرد الطويل، لكنّه إن كان موجوداً فهو قهراً موجود في ضمن الفرد الطويل، فلا يلزم اجتماع النقيضين.

وفي المقام لا بدّ من الغسل من أجل أنّ طريق رفع الحدث منحصر بإتيان الغسل، أي: أنّ استصحاب الكلّي باق ما لم ينقضه بيقين آخر وهو منحصر بالغسل.

وهذا التوجيه الذي ذكرناه نيابة عنه غير صحيح أيضاً؛ وذلك لأنّ الآية المباركة ليست مسوقة لبيان أنّ الوضوء واجب والغسل واجب، بل مسوقة لبيان طرق تحصيل الطهارة المعتبرة في الصلاة والرافعة للحدث، والمفروض أنّ موضوع الوضوء

مركب من الحدث وعدم الجنابة. فالوضوء إنّما يكون رافعاً ومطهراً فيما إذا كان الشخص محدثاً ولم يكن جنباً.

فالآية تكون ناظرة إلى أنّ الحدث بجميع مراتبه يرتفع لهذا الشخص، ومعه لا مجال لاستصحاب الكلّي وأنّ الحدث باق بعد الوضوء.

الإشكال الثالث: وهو ما ذكره له المحقق الزنجاني، فقد أشكل على ما ذكره المحقق النائيني بإشكالين، نتعرّض لأحدهما المرتبط بالمقام، فقد قال: (و ثانياً بأن جريان استصحاب عدم الجنابة لإحراز الجزء العدمي لموضوع وجوب الوضوء بمقتضى الآية الكريمة إنما يصح في حد نفسه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب في القدر المشترك، أو البناء على عدم جريانه في مثل المقام و أما بالنظر إلى استصحاب القدر الجامع بعد تسليم جريانه فلا وجه لتقديم ذلك الأصل العدمي عليه إلا توهم السببية و المسببية، و هو مدفوع قطعاً على ما فصلنا القول فيه سابقاً، و حينئذ فيتعارض الأصلان من جهة التنافي العرضي الثابت بينهما في المقتضي حيث إنّ مقتضى أصالة عدم الجنابة عدم وجوب شيء عليه في المثال و جواز المكث و نحوه بدون الغسل و مقتضى أصالة بقاء القدر المشترك وجوب الغسل و عدم جواز المكث و نحوه بدونه و بعد تساقط الأصلين بالمعارضة تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الجاري في المسألة، و هو استصحاب حرمة المس و عدم جواز الدخول في الصلاة و نحو ذلك من الآثار إلى أن يغتسل)[1].

وكما يظهر من العبارة فقد توهم المحقق الزنجاني أنّ شيخه إنما يجري أصالة عدم الجنابة في المقام من أجل نفي الجامع بسبب نفي الفرد الطويل؛ ولذا ذكر أنّه لا يمكن نفي الجامع بسبب أصالة عدم نفي الفرد الطويل، وإلّا لم يكن مجال لجريان الاستصحاب في الكلّي القسم الثاني.

---

(١) تحرير الأصول: ١٥٥.

ومن الواضح أنّ المحقّق النائيني لم يقل ولا يقول بذلك، ولا يجري أصالة عدم الفرد الآخر لنفي الجامع، بل بما أنّ نفي الآخر قد أخذ في موضوع وجوب الوضوء، وموضوع وجوب الوضوء مركّب من الحدث وعدم كونه جنباً، فهو (قدّس سرّه) يجري أصالة عدم الجنابة في مرحلة رافعية الحدث للوضوء، لا أن يكون إجراؤه للأصل من أجل نفي الجامع حتى يقال بعدم السببية والمسببية بينهما. فكأنّ المحقق الزنجاني غفل عن سرّ إجراء المحق النائيني الأصل في الجنابة.

الإشكال الرابع: وهو ما ذكره المحقق العراقي، فقد قال: (و أما من دعوى أنّ موضوع وجوب الوضوء على ما يستفاد من الأدلة عبارة عن المركب من أمر وجودي و هو النوم مثلاً، و أمر عدمي و هو عدم الجنابة، فيندرج المثال في الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالوجدان و بعضها بالأصل، فإنّ النائم الذي احتمل جنابته من جهة البلل المردد بين البول و المني، قد أحرز جزئي الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما و هو النوم بالوجدان، و ثانيهما عدم الجنابة بالأصل، فيجب عليه الوضوء و يكتفي به في صحة صلاته، كان هناك استصحاب حدث أم لا، و لكن دعوى الأخير مبني على أن لا يكون الطهارة شرطاً للصلاة و لا الحدث مانعاً، بل كان الشرط هو نفس الوضوء عند تحقق موجبه و هو النوم و نحوه، و نفس الغسل عند تحقق الجنابة [ومراده من ذلك أنّ ما ذكره صحيح إن كان الشرط هو نفس الغسلتين والمسحتين] و إلّا فعلى فرض شرطية الطهارة للصلاة كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»، أو مانعية الحدث عن صحة الصلاة، فلا يجدي هذا التقريب للاكتفاء بصرف الوضوء في صحة الصلاة؛ نظراً إلى الشك في مؤثرية الوضوء في هذا الحال في الطهارة و رافعيته للحدث المعلوم وجوده بإجمال، فتأمل)[1].

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٤٢.

وهذا الإشكال مبني على أن يكون بين الحدث الأصغر والأكبر تضاد، فإذا كان بينهما تضاد وخرج بلل مشتبه بين البول والمني فيكون مردداً بين أن يكون محدثاً بالحدث الأصغر أو الأكبر، وهو لا يعلم أنّ وضوءه هل يترتب عليه أثر أو لا؟ لأنّه إن كان محدثاً بالأصغر ترتب الأثر على وضوئه وإن كان محدثاً بالأكبر فلا يترتب أي أثر على وضوئه، فهو شاك في محصلية الوضوء أو الغسل فقط للطهارة المعتبرة في الصلاة.

وأمّا بناءً على التخالف بينهما، أو على الشدّة والضعف بنحو تكون المرتبة الضعيفة قابلة للرفع بدون رفع المرتبة الشديدة، فالوضوء يترتب عليه الأثر قطعاً؛ إذ لو كان محدثاً بالأصغر فهو يرتفع بالوضوء والوضوء محصل للطهارة، وإن كان محدثاً بالأكبر وكان بينهما شدّة وضعف فقد ارتفعت المرتبة الضعيفة.

نعم، لو قلنا بالتخالف بين الحدثين وكان في الواقع محدثاً بالأكبر لم يترتب على وضوئه أثر، إلّا أنّ هذا ـ أي: كونه محدثاً بالأكبر ـ غير معلوم.

فالوضوء يترتب عليه أثر ولو في الجملة على القول بالتخالف أو الشدّة والضعف، وأمّا بناء على التضاد فلا يترتب عليه أي أثر؛ إذ لا نعلم أنّه هل محصّل للطهارة أو لا؟ أو أنّه هل رافع للحدث أو لا؟

والجواب: أنّا لا نثبت وجوب الوضوء بلحاظ الوجوب النفسي والغسلتين والمسحتين، بل إنّا نثبت الوضوء من الآية المباركة، والمستفاد من الآية الشريفة بضم ذيلها وضم الروايات أنّ الطرق المذكورة في الآية إرشاد إلى طرق التطهير والتطهر. فالوضوء إن صدر عمّن كان محدثاً بالأصغر ولم يكن جنباً يكون مطهراً بالنسبة إليه.

نعم، نحتمل عدم ترتب الأثر على الوضوء؛ إذ من الممكن أن يكون الأصل على خلاف الواقع احتمالاً وجدانياً، والأصل ينفيه.

هذا تمام الكلام في الإيرادات التي أوردت على المحقق النائيني، والجواب عنها.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإشكال على الشيخ بالإشكال المذكور مدفوع.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا الإشكال لا يتوجه على الشيخ أصلاً؛ إذ كلّ ما ذكر كان مبنياً على أن يكون الأثر مترتباً على الحدث حتى يقال بجريان استصحاب الحدث وعدم جريانه.

أمّا إذا قلنا بأنّ الطهارة يترتب عليها الأثر وما هو معتبر في الصلاة هي الطهارة، ونحن نشكّ في الطهارة، ومن المعلوم أنّ بين الطهارة وبين الحدث الأصغر والأكبر تضاد، فإنّ المحدث بالحدث الأصغر أو الأكبر غير طاهر، والطاهر لا يكون محدثاً بالأصغر أو الأكبر، وطبيعي الطهارة شرط في صحة الصلاة، بل شرط لمس كتابة القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾(1).

ففي المقام ما يترتب عليه الأثر هو الطهارة لا الحدث، فيستصحب عدم الطهارة.

والجواب عن هذا الإشكال هو ما أجاب به المحقق النائيني أيضاً، مضافاً إلى أنّ هذا الإشكال خارج عن محلّ الكلام؛ إذ كان الكلام في استصحاب الكلّي، واستصحاب الكلّي إنّما يكون في الأُمور الوجودية.

فظهر ممّا ذكرنا في الأمر الأول أنّ استصحاب الكلّي إنّما يجري فيما إذا لم يكن هنا دليل ناظر إلى رفع الكلّي ولو بضمّ الوجدان إلى الأصل.

الأمر الثاني: من الأُمور المرتبطة باستصحاب الكلّي هو أنّه ذكر بعض الأكابر أنّ من شرائط جريان استصحاب الكلّي القسم الثاني تعارض الأُصول في الأطراف.

وأمّا إذا لم تكن الأُصول في الأطراف متعارضة وأحرز أحد الفردين ولو بالأصل لم يكن استصحاب الكلّي القسم الثاني جارياً؛ وذلك من جهة أنّه يعتبر في استصحاب الكلّي القسم الثاني الترديد بين الفردين، ومع جريان الاستصحاب الذي هو من الأُصول المحرزة بالنسبة إلى أحد الفردين ونفي الآخر بالاستصحاب أيضاً لم يكن ترديد.

---

(1) سورة الواقعة الآية: ٧٩.

وقد تفرّع على ذلك مطالب في موارد متعدّدة:

منها: في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين، وقد تقدّم الكلام فيه وفي الجواب عنه.

ومنها: فيما إذا كان الشخص محدثاً بالأصغر وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، أو النائم الذي يشكّ في الاحتلام.

فذكر أنّ في هذا المقام لا مجال لجريان استصحاب الكلّي؛ وذلك لتعين الحدث الأصغر باستصحاب بقائه وعدم حدوث الحدث الأكبر، وإنّما يجري استصحاب الكلّي فيما إذا كان الأصلان متعارضين، كما إذا كان متطهراً وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، فيتعارض الأصلان هنا ويجري استصحاب الكلّي بلا فرق بين أن يكون بين الحدث الأكبر والأصغر تخالف أو تضاد أو شدّة وضعف.

وبما أنّ هذا الكلام مذكور عقيب القسم الثاني، فربما يوهم ذلك أنّ في جميع الموارد ـ أي: سواء قلنا بأنهما من المتخالفين أو المتضادين أو بينهما شدّة وضعف ـ يدخل الاستصحاب في القسم الثاني.

إلّا أنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أنّه إذا قلنا بالتضاد فيكون من استصحاب الكلّي القسم الثاني. وأمّا على القول بالتخالف فيدخل في القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وعلى القول بالشدّة والضعف يدخل في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وهذا جواب آخر عن الإشكال الذي ربّما يشكل على الشيخ غير الجواب الذي تقدّم عن المحقق النائيني؛ فإنّ هذه كبرى غير الكبرى الأُولى التي ذكرناها في الأمر الأوّل.

ولعلّ ما في مباني الاستنباط[1] خلط من المقرر، حيث قال بعد ذلك: (ولا يبعد استفادة ذلك من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾) إلى آخره، فكأنّه خلط بين الكبريين؛ إذ هذه الكبرى مذكورة في كلامه في مبحث الأقل والأكثر مستقلاً.

وعلى أيّ نحو كان فبعد ما ظهر أنّ هذه الكبرى غير الكبرى التي ذكرناها في الأمر الأول يخطر بالبال أن لا يكون أساس لهذه الكبرى التي ذكرت في المقام؛ وذلك لأنّ في استصحاب الكلّي القسم الثاني يكون المعلوم هو الكلّي، والترديد في أنّ الكلّي موجود في ضمن هذا الفرد أو ذاك.

وهنا إحراز أحد الفردين بالاستصحاب لا يوجب رفع الترديد الوجداني؛ إذ في استصحاب الكلّي لا بدّ من العلم بالكلّي والشكّ في الكلّي وبعد إحراز أحد الفردين بالاستصحاب يكون الشكّ في بقاء الكلّي موجوداً أيضاً.

إن قيل: إنّ المقام من قبيل العلم الإجمالي، فإذا كان في العلم الإجمالي أصل مثبت للتكليف وأصل آخر نافٍ للتكليف الآخر، فهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي، كذلك المقام.

قلنا:

أوّلاً: إنّ هذا الانحلال انحلال حكمي، لا انحلال حقيقي وغير موجب لرفع الترديد الوجداني، بل يوجب رفع أثر التنجيز الذي كان مرتبطاً بتعارض الأُصول.

وثانياً: في المقام ليس الكلام في أثر الفرد، بل الكلام في استصحاب الكلّي وفيما إذا كان الأثر مترتباً على الكلّي، ومع فرض استصحاب الكلّي يكون الترديد الوجداني باقياً، ففيما إذا كان محدثاً بالأصغر، وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، فاستصحاب بقاء الحدث الأصغر لا يوجب رفع الترديد في أنّ الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا؛ إذ غاية هذا الاستصحاب أنّ الوضوء رافع للحدث الأصغر إن كان

---

(١) مباني الاستنباط: ١٧٠.

البلل الخارج منه بولاً، وأمّا أنّه هل هو محدث بعده أو لا، فهذا الاستصحاب غير مجدٍ بالنسبة إليه.

وملخّص الكلام: أنّ الكبرى التي ذكرها في مواضع متعدّدة ومنها المقام من أنّ استصحاب الكلّي مشروط بتعارض الأُصول في الأطراف لا أساس لها؛ إذ استصحاب الكلّي جارٍ وإن لم يكن أثر لجريان الأُصول في الأطراف.

وإن كان مراده أنّ استصحاب الكلّي غير جارٍ فيما إذا كان هنا أصل معين، فهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ غاية ما يثبت هذا الأصل أثر الفرد، فإنّ استصحاب بقاء الحدث الأصغر فيما إذا كان محدثاً وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني يثبت أنّ الوضوء رافع له فيما إذا كان الخارج بولاً، ولا يثبت أنّ الكلّي متعين في ذلك الفرد وغير متحقق في ضمن غير ذلك الفرد.

الأمر الثالث: ما هو مرتبط بالمثال السابق أيضاً، وهو أنّ الحدث الأصغر والأكبر وإن كانا مشتركين في بعض الآثار ـ كعدم جواز الدخول في الصلاة وعدم جواز مس كتابة القرآن ـ إلا أنّ كون تلك الآثار للجامع غير مذكورة في لسان الشرع، ومن الممكن أن يكون الأثر أثراً لكل واحد من الفردين، وإذا لم يكن أثراً للجامع، بل كان أثراً لكلّ واحد من الفردين، فلا يجري الأصل في الجامع ويكون من قبيل الفرد المردد، ومن الواضح أنّ استصحاب الكلّي إنّما يكون فيما إذا كان الأثر مترتباً على الجامع.

وهذا جواب آخر عن الإشكال المتقدّم الذي أُشكل به على الشيخ (قدّس سرّه).

وقد أجاب بهذا الجواب على ما نعلم اثنان: صاحب الرسائل والمحقق الزنجاني على ما في تحرير الأُصول.

ولا بدّ أن يقال في توضيح هذا الجواب: أنّ جريان استصحاب الكلّي متوقف على أن يكون الأثر مترتباً على الكلّي، وكون الأثر مترتباً على الكلّي يمكن استظهاره في بعض الموارد بوضوح، كما إذا كان الكلّي موضوعاً للحكم في لسان الشارع مثل قوله ﷺ: «لا يحل مال امرؤ مسلم إلّا عن طيب نفسه»، فإنّ العنوان هو مال امرؤ مسلم

سواءٌ أكانت ملكيته لـه بالملكيـة الجـائزة أم اللازمـة، ومثـل قولـه تعـالى: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾[1]، فإنّ جواز الاستمتاع مأخوذ فيه عنوان الزوجية الذي هو عنـوان كـلّي، سواءٌ أكانت الزوجية دائمة أم منقطعة.

إلّا أنّه في أغلب الموارد تشخيص كون الموضوع كلّياً في غاية الإشكال؛ إذ المذكور في لسان الروايات في غالب الموارد موارد خاصة والحكم مترتب عليها، أو أنّ الحكـم مترتب على الكلّيات متشابهة، أي: أنّه قد رتّب على كليين أثر واحد، كما إذا رتّب عـلى الحدث الأصغر والحدث الأكبر أثر واحد، وهو حرمة مس كتابة القرآن.

توضيح ذلك: أنّ الروايات على قسمين:

القسم الأول: ما نعبر عنها بأنّها في مقام الإفتاء، وفي هذا القسم يكون تشـخيص الكبرى على الفقيه، كما إذا سئل الإمام عليه السلام بـأنّ ثـوبي أصـابه نجـس، والإمـام عليه السلام أجابه بقوله: (اغسله)، والآخر يسأله عن إصابة النجس ببدنـه، والآخـر يسـأله عـن إصابة النجس إلى شيء آخر وهكذا، وأجاب الإمام عليه السلام بقوله: (اغسله).

ففي مثل هذه الموارد الخصوصيات المذكورة لا تجري فيهـا أصـالة التطـابق بـين الإرادة الجدّية والإرادة الاستعمالية حتى تقتضـي أنّ المذكور في القضـية اللفظيـة هـو الموضوع في القضية اللبية؛ إذ أساس الفتوى في قبال التعليم على أنّ الموضوع ما يكون محتاجاً إليه السائل، لا الموضوع الذي تعلّق القانون به، والفقيـه يلغـي الخصوصـيات المذكورة في القضية اللفظية، ويفتي بأنّ المتنجس منجس مثلاً.

وهكذا في سائر الموارد التي يفتي بها الفقيه من الكبريات الكلّية؛ فإنّ الفقيه بعـد ما يلغي الخصوصيات المقطوع عدم دخلها في كـلام السـائل ويأخـذ بالخصوصـيات المحتملة الدخل بحسب الجو الفقهي أو مقطوعة الـدخل فيفتـي عـلى نحـو الكـبرى الكلية.

---

(١) سورة المؤمنون الآية: ٦.

القسم الثاني: ما يكون في مقام التعليم وفي مرحلة إلقاء الكبرى الكلّية، وفي هذا القسم غالباً يجعل الموضوع كلّ واحد من الكلّيات المتحدة في الحكم.

مثلاً: يقال البول حدث والنوم حدث والجنابة حدث وهكذا، وإلغاء الخصوصيات في هذا القسم وجعل الموضوع الجهة الجامعة يتنافى مع كون الأصل أنّ ما جعل موضوعاً هو الموضوع، وهو يقتضي التعدّد وأنّ الجامع ليس بموضوع، وفي هذه الموارد القول بأنّ الجهة الجامعة هي الموضوع مبني على إلغاء الظهور، وهذا مشكل.

وعليه فيأتي الجواب المزبور، وأنّه من أين تقولون بأنّ كلّي الحدث موضوع لهذه الأحكام؟ ومن تشابه الحدث الأكبر والأصغر من جهة الحكم لا يمكن القول بأنّ الجامع بينهما هو الموضوع للأثر.

وهذا الجواب وإن كان صحيحاً في الجملة، إلّا أنّه غير صحيح في المقام وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنّ المستفاد من الأدلّة هو أنّ الطهارة شرط في دخول الصلاة، وشرط لمس كتابة القرآن، لا عنوان الحدث، وكما ذكرنا سابقاً أنّ الطهارة مناقضة للحدث الأكبر والأصغر، وعليه لا يمكن دفع الإشكال بهذا الجواب؛ لأنّه يستصحب عدم الطهارة.

الوجه الثاني: ما في صحيحة إسحاق بن عبد الله الأشعري قال الإمام‹ع›: «لا ينقض الوضوء إلّا حدث والنوم حدث»[1].

ومن ناحية أُخرى قد دلّت روايات صحيحة على أنّ المني من نواقض الوضوء، فمن هذه الكبرى الكلّية وهي قوله ‹ع›: «لا ينقض» إلى آخره نستكشف أنّ ناقض

---

(١) الاستبصار ١: ٧٩.

الوضوء منحصر بالحدث، وعدّ المني في الروايات الصحيحة ناقضاً يعلم منه أنّه مصداق للحدث.

فيظهر أنّ الجامع بين الحدث الأكبر والأصغر هو الموضوع، فلا وجه للقول بأنّ الحدث بعنوان الجامع ليس موضوعاً لحكم من الأحكام.

الأمر الرابع: من الأُمور المرتبطة باستصحاب الكلّي، ما تعرّض له الشيخ الأنصاري من كلام الفاضل التوني بهذه المناسبة حيث قال: (ثمّ إنّ للفاضل التونيّ كلاما يناسب المقام ـ مؤيّداً لبعض ما ذكرناه ـ و إن لم يخل بعضه عن النظر، بل المنع. قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: إنّ عدم المذبوحيّة لازم لأمرين: الحياة، و الموت حتف الأنف.

و الموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحيّة لازم أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحيّة اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحيّة العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، و ظاهر أنّه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم.

قال: و ليس مثل المتمسّك بهذا الاستصحاب، إلّا مثل من تمسّك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل. و فساده غنيّ عن البيان. انتهى)[1].

والكلام فيه تارة يكون في المشبه به، وأخرى في المشبه.

أمّا في المشبه به، فهو إنكار استصحاب بقاء الضاحك الموجود في ضمن زيد من جهتين:

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٧.

الأُولى: أنّ الضاحك إن كان موجوداً في ضمن زيد وعلم بانتفاء زيد واحتمل قيام عمرو مقامه في عنوان الضاحك، فلا يمكن استصحاب بقاء الضاحك.

الثانية: عدم إمكان إثبات وجود عمرو بذلك.

أمّا الجهة الأُولى: فمن أجل دخوله في القسم الأول من القسم الثالث، الذي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأمّا الجهة الثانية: فمن أجل أنّه على فرض التسليم لجريان استصحاب الكلّي لا يمكن إثبات خصوص الحصة الخاصة به، إلّا على القول بالأصل المثبت، فما ذكر في المشبه به صحيح ومتين.

وأمّا المشبه فلا تأتي فيه الجهة الأُولى؛ إذ على تعبيره (عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة والموت حتف الأنف)، ولازم الشيء خارج عن حقيقته، وعدم المذبوحية ليس حكمه حكم الكلّي الذي هو موجود بوجود أفراده، ويتعدّد وجوده بوجود أفراده، حتى يكون بالنتيجة وجوده في ضمن فرد غير وجوده في ضمن الفرد الآخر، ولا يكون وجود الفرد الآخر بقاء له؛ وذلك لأنّه (لا ميز في الأعدام من حيث العدم)؛ فإنّ عدم التذكية في الحيوان حال حياته وعدم التذكية حال موته حتف الأنف شيء واحد.

وخلاصة القول: إنّ عدم التذكية لا يترتب عليه حكم الكلّي الذي هو موجود بوجود فردين، والحال أنّ عدم التذكية لا يتعدد بلحاظ ملزوميه، فتشبيهه المثال بالكلّي من هذه الجهة بلا وجه.

وأمّا من الجهة الثانية وأنّه لا يمكن إثبات الموت حتف الأنف باستصحاب عدم التذكية كما لا يمكن إثبات الفرد الآخر باستصحاب الكلّي، فهو صحيح في الجملة، ولكن مع ذلك فيه مسامحة؛ إذ ليس موضوع النجاسة خصوص الموت حتف الأنف على مسلك المشهور، بل أعمّ منه، فما ذبح لا على وجه شرعي أو نحر أو صيد لا على وجه شرعي فهو أيضاً ميتة على مسلك القوم.

فظهر أنّ كلام الفاضل التوني في المشبه مخدوش من ناحيتين:

الأُولى: إنكاره لوحدة أصالة عدم التذكية في حال الحياة وفي حال الموت.

الثانية: أنّه قال بعدم إثبات الموت حتف الأنف باستصحاب عدم التذكية.

ومن المعلوم أنّا لا نريد إثبات الموت حتف الأنف، فإنّه من الواضح أنّ الموت حتف الأنف لا لازم عقلي له ولا شرعي، ولا الأثر مترتب عليه فقط، ومن يستصحب عدم التذكية إنّما يستصحبه من أجل إثبات عنوان (ما لم يذك) أو عنوان الميتة بالمعنى الأعم، وما يظهر من مصباح الأُصول[1] من قبول كلام الفاضل التوني وردّ الشيخ كأنّه أوّل كلام الفاضل التوني بأنه لا يمكن إثبات عنوان الميتة بالمعنى الأخص وهو الموت حتف الأنف.

وعلى فرض تأويل هذه الجهة لا يمكن تصحيح الجهة الأُولى، وهو إنكاره لوحدة أصالة عدم التذكية.

ومع قطع النظر عما ذكره الفاضل التوني فهل يمكن إثبات موضوع النجاسة بأصالة عدم التذكية أو لا؟

والكلام مبني على أصلين موضوعيين:

الأوّل: أنّ الميتة نجس، ونسب إلى الصدوق وصاحب المدارك عدم النجاسة، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به للإجماع.

الثاني: أنّ موضوع النجاسة ليس خصوص ما مات حتف أنفه، بل ما مات حتف أنفه وما ذبح لا على وجه شرعي.

وهذا الأصل الموضوعي الثاني من المتسالم عليه بينهم، وهذا وإن لم يصرّح به في الروايات، إلّا أنّه يمكن الحصول على التسالم من كلمات المتقدمين في أبواب مختلفة.

---

(١) مصباح الأصول ٢ : ١٤٠.

فبناء على التعميم هل يمكن إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية أو لا؟ بأن يثبت عنوان (لم يذك) أو عنوان الميتة بالمعنى الأعم، جزء منه بالوجدان وجزء آخر منه بالأصل أو لا يمكن إثبات ذلك؟

ذهب بعض الأكابر إلى عدم معقولية جعل النجاسة لموضوع يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وجزء بالأصل، فهو منكر لمقام الثبوت، بتقريب: أنّ أصالة عدم التذكية إنّما تجري فيما إذا أخذ عدم التذكية بنحو السالبة المحصلة ـ التي هي صادقة حتى في صورة عدم الموضوع؛ إذ ليست السالبة متوقفة على وجود الموضوع حتى تكون لها حالة سابقة ـ أو بنحو العدم المحمولي، وكلاهما غير معقول.

وبعبارة أُخرى لا بدّ وأن يكون عدم التذكية مأخوذاً في موضوع النجاسة بنحو لا تكون لها حالة سابقة، مثل أن يقال: (إذا وجد ما زهق روحه ولم يذك فهو نجس)، إلّا أنّ هذا من السالبة مع فرض وجود الموضوع، والسالبة مع فرض وجود الموضوع ليست لها حالة سابقة قبل وجود موضوعه، أي: قبل زهاق روحه.

أو أن يقال: حيوان زهق روحه موصوف بأنّه لم يذك، والمراد بـ (لم يذك): لم يذبح ولم ينحر ولم يصطد على وجه شرعي.

فقد قال: (ويمكن أن يكون أمراً سلبياً بالسلب التحصيلي الأعمّ من سلب الموضوع.

ويمكن أن يكون مركّباً من إزهاق الروح، و عدمِ تحقّق الكيفية الخاصّة بنحو العدم المحمولي. هذا بحسب التصوّر و الاحتمال البدوي.

لكن لا شبهة في أنّ الموضوع للأحكام، ليس عدم إزهاق الروح بالكيفية الخاصّة بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ من سلب الموضوع؛ ضرورة عدم إمكان موضوعية عدم محض للأحكام ثبوتاً، و عدم مساعدة الأدلّة عليها إثباتاً.

و منه يظهر بطلان الصورة الأخيرة؛ لعدم تعقّل كون جزء الموضوع للأحكام، شيئاً أعمّ من الوجود، بل يلزم من جزئيته له التناقض؛ لأنّ فرضَ إزهاق الروح الذي

هو صفة لأمر وجودي و فرَض سلب الكيفية بالسلب البسيط الأعمّ، فرض كون المتناقضين موضوع الحكم.

فبقيت الاعتبارات الأُخر، و في شيء منها لا مصير لجريان أصالة عدم التذكية لإثبات الحكم)[1].

ومقصوده من هذه العبارة أنّ جعل مثل هذا الحكم الذي يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وجزء بالأصل غير معقول في المقام؛ إذ لا بدّ من جعله بنحو السالبة المحصلة ولو بانتفاء الموضوع، والمفروض أنّ الموضوع هو ما زهق روحه، فيكون المعنى أنّ ما زهق روحه هو الذي لم يذبح ولو بانتفاء الموضوع نجس، ومن المعلوم والواضح أنّه لا يمكن أن يكون نجساً في صورة عدم وجوده.

وما ذكره مخدوش، وذلك لإمكان التصوير بوجهين آخرين:

الوجه الأول: أن يكون الموضوع هو الحيوان لا ما زهق روحه، ونقول: الحيوان الموجود إذا لم يطرأ عليه الذبح وأخواه على الشرائط الشرعية وزهق روحه فهو نجس، وعليه فتكون له حالة سابقة، والطرف الإيجابي أو السلبي ليس ما زهق روحه ـ حتى يقال بهذه المقالة ـ بل الحيوان الحي، وهو الذي يطرأ عليه الذبح وأخواه.

الوجه الثاني: أن يقال ما زهق روحه إذا لم يذبح على الشرائط ووجد في الخارج فهو نجس، وعليه فتكون له حالة سابقة أيضاً، مع أنّا أخذنا الموضوع هو ما زهق روحه، وذلك لأنّ ما زهق طرف لنسبتين: النسبة السلبية، وهي سلب الذبح وأخويه على الشرائط، فبما أنّه طرف للنسبة السلبية فلا يقتضي وجود الموضوع؛ إذ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع، وبما أنّه طرف للنسبة الإيجابية ـ وهو نجس ـ يقتضي أن يكون موجوداً.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخميني ٤: ٢٣٢.

وبعبارة أُخرى: ما زهق طرف للنسبة السلبية الناقصة، وطرف للنسبة الإيجابية التامة، ولا شكّ أنّه محتاج إلى الوجود، إلّا أنّه هل لا بدّ فيه من أخذ الوجود في الرتبة السابقة ـ ونقول: ما زهق روحه إذا وجد ولم يذبح فهو نجس، حتى يأتي الإشكال المزبور، وأنّ هذه هي سالبة منتفية بانتفاء المحمول مع فرض وجود الموضوع وليس له حالة سابقة قبل زهاق الروح ـ أو لا بدّ من أخذه في الرتبة اللاحقة، ونقول: ما زهق روحه إذا لم يذبح و وجد فهو نجس، وعليه فلا يلزم المحذور، وبما أنّ ما زهق طرف للنسبة الإيجابية فمحتاج إلى الوجود، ونأخذ الوجود في المرتبة اللاحقة، وعليه فتكون له حالة سابقة، ونقول: إنّ ما زهق روحه حينما لم يكن كان غير مذبوح، أي حينما لم يكن ما زهق محققاً كان لم يذبح، ولا نعلم أنّه حينما تحقق ما زهق هل صدق عليه (لم يذبح) أو لا؟ فنستصحب عدم ذبحه، أي نستصحب الحالة السابقة، وهي السالبة المنفية بانتفاء الموضوع، ونجعلها حالة سابقة للسالبة بانتفاء المحمول.

فما ذهب إليه من عدم معقولية جعل مثل هذا الحكم غير صحيح، وظهر أنّ هذا أمر معقول، كما عليه الفقهاء.

والفقهاء قد انقسموا إلى قسمين:

قسم منهم ذهب إلى أنّ موضوع النجاسة أمران:

أحدهما: ما مات حتف أنفه.

وثانيهما: ما لم يذك.

وباستصحاب عدم التذكية يحرز موضوع الثاني ويحكم بنجاسته، أي: أنّه كما حكم في الشريعة المقدسة بنجاسة ما مات حتف أنفه كذلك حكم بنجاسة ما لم يذك. وهذا ما يظهر من المحقق الخراساني، والهمداني في حاشيته على الرسائل.

وقد استدلّ المحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل لذلك بوجهين:

أحدهما: الإجماع.

وثانيهما: رواية قاسم الصيقل في الوسائل باب ٢٤ من النجاسات (عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن عبد الله الواسطي، عن قاسم الصيقل قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام إنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي فأُصلّي فيها؟ فكتب إليّ: «اتخذ ثوباً لصلاتك»، فكتبت إلى أبي جعفر الثاني: إنّي كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا، فصعب عليّ ذلك، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية، فكتب إليّ: «كلّ أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس به»[1].

والاستدلال هو بمفهوم الجملة الأخيرة، وهي: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس به».

وهذه الرواية مخدوشة سنداً، فإنّ في سندها بعض المجاهيل، كما أنّها مخدوشة دلالة؛ فإنّ هذه الجملة وإن كانت جملة شرطية، إلّا أنّه لا مفهوم لها، وقد ذكرنا أنّ الجمل الشرطية على قسمين:

أحدهما: ثنائية الأطراف.

وثانيهما: ثلاثية الأطراف.

فإن كانت القضية ثلاثية، بمعنى أن يكون لها موضوع وشرط وجزاء، فلها مفهوم، مثل: (زيد إن جاءك فأكرمه)، ومفهومه عدم ترتب الجزاء عند فقدان الشرط.

وأمّا إذا كانت ثنائية الأطراف، وهذا ما يعبّر عنه بالقضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع، فليس لها مفهوم، مثل: (إن رزقت ولداً فأختنه)، وفي المقام القضية سيقت لبيان تحقق الموضوع، وثنائية الأطراف. والإمام عليه السلام أجابه بأنّ ما تعمله الآن من استعمال جلود الحيوانات الوحشية المذكاة لا بأس به، وليس الإمام عليه السلام بصدد

---

(١) الكافي ٣: ٤٠٧-٤٠٨.

بيان وإثبات أنّه إذا لم يكن وحشياً ذكياً، فهو بعنوان ما لم يذك نجس، والشاهد على ذلك ذكر الإمام عليه السلام كلمة الوحشية في الجواب، مع أنّه لا دخل لها.

وأمّا الإجماع، فهو وإن كان متحققاً، إلّا أنّه ليس بعنوان ما لم يذك، بل بعنوان الميتة.

وعلى فرض التسليم فالإجماع دليل صامت، ولا يعين أنّ (ما لم يذك) بعنوان السالبة المحصلة أو الموجبة المعدولة المحمول محكوم بالنجاسة، فإن كان بعنوان الموجبة المعدولة المحمول فليس له حالة سابقة. وهذا يختلف باختلاف كيفية اللحاظ في وعاء التشريع، وتفترق في جريان الاستصحاب، وعدمه، والإجماع لا يقول ولا يمكن له أن يقول: إنّ الموضوع للحكم هو السالبة المحصلة؛ إذ من الممكن أن يكون بعنوان الموجبة المعدولة المحمولة، أي: الحيوان الذي زهق روحه وكان غير مذكى نجس، فإذا لم يتمكن الإجماع من التعيين فلا يمكن إجراء الأصل.

وقسم من الفقهاء قد ذهبوا إلى أنّ موضوع النجاسة هو الميتة بالمعنى الأعم، وأنّ موضوع النجاسة هو أمر واحد، لا أن يكون أمرين، كما ذهب إليه المحقق الخراساني والهمداني.

إلّا أنّهم اختلفوا في أنّه هل يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وجزء بالأصل أو لا؟

فذهب بعضهم إلى أنّه يمكن إحراز ذلك بالأصل وتترتب عليه الحرمة والنجاسة، وذهب بعض إلى عدم إمكان إحراز ذلك بالأصل.

والكلام في أنّه ما هي الميتة؟ وهل يمكن إحرازها بالأصل أو لا؟

ولنذكر مقدمة:

إنّ الميتة تارة تستعمل في ما مات حتف أنفه وتارة تستعمل في الأعم منه وما ذبح لا على وجه شرعي وزهق روحه.

ويظهر من الشيخ في الرسائل معنى ثالث وهو: أنّ الميتة عبارة عن مطلق الحيوان الميت سواء أكان مذكى أم لا، إلّا أنّ المذكى خارج حكماً، وهذا المعنى مما لم نظفر به في كتب اللغة.

والمحتملات في الميتة ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون الميتة موضوعاً مركباً، والتذكية إنّما تكون في مقابل جزء من المركب، بمعنى أنّ الحيوان الذي زهق روحه ولم يذك أو كان غير مذكى فهو نجس، وفي قباله الحيوان الذي زهق روحه بالتذكية.

وهذا هو محور كلمات بعض المتأخرين، وقد اختلفوا أيضاً في أنّها هل تكون مركبة من أمرين وجوديين، أي: ما زهق روحه على هيئة غير شرعية أو موصوفة بكونها غير مذكى، وعليه لا يمكن إثبات الجزء الثاني بأصالة عدم التذكية؟ أو أنّها مركبة من أمر وجودي وعدمي بنحو السالبة المحصلة وشبهها، وعليه فيمكن إثباته بأصالة عدم التذكية؟

الاحتمال الثاني: ما احتمله المحقق الخراساني في حاشيته على الكفاية، وهو أنّ الميتة تقابلها مع التذكية تقابل العدم والملكة، بمعنى أنّ ما زهق روحه فيها إذا لم يذك يطلق عليه الميتة.

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأول أنّ الاحتمال الأول كان مبنياً على التركيب، وهذا الاحتمال مبني على البساطة، بمعنى: أنّ الميتة مفهوم منتزع من العدم في المورد القابل.

الاحتمال الثالث: أن تكون الميتة من الماهيات الاعتبارية القانونية، بأن يقال: إنّ الميتة في اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه، وبما أنّ الميتة ممّا تتنفّر منها الطباع ويستنجسونه في الأكل والاستعمالات، ولذا أطلق الميتة على ما ذبح لا على وجه شرعي.

وعليه فمع حفظ المعنى الأصلي تحوّلت إلى ماهية اعتبارية ـ وقد تقدّم تفصيل الكلام في كيفية التحوّل في مبحث الأحكام الوضعية ـ وذلك بكثرة الاستعمال في المعنى الأعم، وإنّما أُطلق الميتة على ما ذبح لا على وجه شرعي ليتنفر الناس منها كما هم يتنفرون من الميتة بالمعنى الأخصّ، وبسبب كثرة الاستعمال تحولت من المعنى الأصلي إلى المعنى الثاني، واندمجت فيها جميع الأحكام المترتبة على المعنى الأصلي، مثل عدم جواز أكله أوعدم استحسان أكله وعدم استحسان استعماله.

وفي قباله المذكّى الذي هو عبارة عن زهاق الروح بطريقة قانونية، وهذا يختلف باختلاف الملل والنحل، بل باختلاف المذاهب، بل باختلاف الفقهاء في ملّة واحدة، فإنّهم اختلفوا في نجاسة ما يذبحه المحرم من الصيد وذبائح أهل الكتاب، وبما أنّ نسبة هذه المفاهيم القانونية إلى مصاديقها سنخ نسبة الحكم إلى الموضوع، فلذا لو جرى الأصل في رتبة الموضوع يكون مقدماً على الأصل الجاري في الحكم.

وهذا الاحتمال الأخير غير مذكور في الكلمات.

نعم، ذكر الشيخ في الخلاف أنّ التذكية حكم شرعي، وكذا الشيخ الأنصاري في الرسائل، فلا بدّ من البحث والتفتيش في هذه الاحتمالات.

أمّا الاحتمال الأوّل وهو: أنّ الميتة عبارة عن المركب، والكلام في أنّه هل يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وجزء بالأصل أو لا؟ وفي أنّ الجزء الثاني بنحو السالبة المحصلة أو بنحو العدم النعتي أو بنحو الموجبة المعدولة المحمول؟

والظاهر من الشيخ ـ بناء على أنّ هذا مسلكه ـ أنّه يمكن إثبات الميتة بأصالة عدم التذكية، إلّا أنّه خالفه في ذلك جماعة.

ويمكن للمخالفين الاستدلال بأُمور ثلاثة:

الأمر الأول: الاستدلال ببعض كلمات اللغويين، حيث ذُكر الجزء الثاني في كلماتهم بعنوانٍ لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

وهذا ما يظهر من مصباح الأُصول في بحث البراءة[1] والمقام وكذا في الدراسات، إلّا أنّه ذكر في مبحث البراءة: مجمع البحرين بدل المصباح المنير، والصحيح هو الثاني كما ذكر في المقام، ففي المصباح[2]: (والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه، أو قتل على هيئة غير مشروعة)، وهذا لا يمكن إثباته بالأصل؛ إذ يكون من الأصل المثبت.

وأضاف في ذيل هذه العبارة: (إمّا من الفاعل أو في المفعول، فما ذبح لصنم أو في حال الإحرام أو لم يقطع معه الحلقوم ميتة، وكذا إذا ذبح ما لا يؤكل لا يفيد الحل، ويستثنى من ذلك للحل ما فيه نص).

وهذا الاستدلال غير صحيح ومخدوش من جهات:

الجهة الأولى: أنّ كلام غير المصباح المنير معارض له، وقد ذكر بعضهم في عنوان الميتة أمراً يمكن إثباته بالأصل، بمعنى: أنّه قد أخذ أمراً عدمياً، كما في الصحاح: (الميتة ما لم يلحقه الذكاة)، وكذا في القاموس وتاج العروس ومعيار اللغة.

الجهة الثانية: أنّ اللغويين ليس لهم عناية بهذه الخصوصيات وبكيفية التعبير، فإنّهم قد يعبرون عن الشيء بأمر وجودي، وقد يعبرون عنه بأمر عدمي.

الجهة الثالثة: أنّ ما ذكر في المصباح المنير وغيره غير مرتبط بشرح لغوي لمفردة لغوية؛ فإنّهم بصدد بيان معنى شرعي، وهذا خارج عن حدود عملهم، فعلى القول بحجية قول اللغوي لا يكون قوله في المقام وأمثال المقام حجّة، وإنّما يكون قوله حجّة فيما إذا كان الكلام مرتبطاً بأصل معنى اللغة، وفي المصباح المنير قد صرّح بأنّ في عرف الشرع كذا، وهذا الكتاب ـ أي: كتاب المصباح المنير ـ شرح لغات كتاب الوجيز للغزالي الذي هو في فقه الشافعية، والمعاني التي يذكرها إنّما تكون على وفق المذهب

---

(١) مصباح الأصول ١: ٣٦١-٣٦٢.

(٢) المصباح المنير: ٥٨٤.

الشافعي؛ ولذا ذكر (أو في حال الإحرام)، فإنّ الشافعية يقولون بنجاسة ما ذبح في حال الإحرام، فهذا في الحقيقة تمسّك بقول الشافعي، لا بقول أحد اللغويين.

وقد ذكر في تاج العروس[1]: (فقوله في عرف الشرع يشير إلى أنّه ليس لغة محضة، ونسبه النووي إلى الفقهاء).

الأمر الثاني: ما ذكره بعض المرحومين، وهو أنّ وحدة العنوان تقتضي الناعتية، وأنّ الميتة اسم لما زهق روحه الموصوف بكونه غير مذكى.

والجواب عن هذا واضح؛ إذ وحدة العنوان لا تقتضي الناعتية، والعنوان الواحد كما يمكن أن يوضع لشيء واحد مشروطاً بشرط على نحو الناعتية، كذلك يمكن أن يوضع للأجزاء التي لم يؤخذ بعضها نعتاً للبعض، كالصلاة وأشباه ذلك.

الأمر الثالث: أنّه لا يمكن إثبات الميتة بالأصل؛ لعدم العلم بأنّها مركبة من أمرين وجوديين حتى لا يمكن استصحابه، أو من أمر وجودي وعدمي حتى يمكن إثباته بالأصل.

والجواب عن ذلك: أنّ الواضع لا يلاحظ حين الوضع هذه الخصوصيات؛ إذ هو لا يريد إجراء الأصل حتى يلاحظ السالبة المحصلة والموجبة المعدولة المحمول، وأتباعه لم يدركوا هذه الخصوصيات؛ إذ ليس بينهما اختلاف إلا في التعبير، ولا يوجد بينهما اختلاف في العموم والخصوص، فإنّه لا فرق عندهم بين زيد ليس بعالم أو زيد جاهل، ولذا قلنا إنّ التمسك بقول اللغوي ـ على فرض حجيته ـ في هذه الموارد أمر غير صحيح.

وأمّا الاحتمال الثاني وهو: أنّ الميتة تقابلها مع التذكية تقابل العدم والملكة، والعدم والملكة عبارة عن أمر منتزع من عدم الشيء مع قابلية المحل. وقلنا إنّ هذا ما احتمله المحقق الخراساني، وهذا أمرٌ يمكن إحراز جزء منه بالوجدان وجزء بالأصل.

---

(١) تاج العروس ٣: ١٣٨.

وهذا الاحتمال غير صحيح إلّا على مسلكه، فبما أنّ الميتة منتزعة عمّا زهق روحه ولم يذك، فإنّ جريان الأصل في منشأ الانتزاع يثبت الأمر الانتزاعي لخفاء الواسطة، وقد ذكرنا في بحث الأصل المثبت عدم تمامية ذلك أيضاً.

وهذا متوقف على إثبات أنّ منشأ الانتزاع مركب من أمر وجودي وعدمي وليس مركباً من أمرين وجوديين، ومن الموجبة المعدولة المحمول، وعلى ما ببالي من منطق الإشارات، أنّهم يرون العدم والملكة أقرب إلى الموجبة المعدولة المحمول.

وأمّا الاحتمال الثالث: فقد تقدّم أساس تقريبه، وهو: أنّ عنوان الميتة من الماهيات الاعتبارية، ومندمج فيها حرمة الأكل وعدم جواز الاستعمال فيما يشترط فيه النظافة، وتنطبق على أفرادها بمتمم الجعل التطبيقي، وفي قبال الميتة المذكى، وهو أيضاً ماهية اعتبارية تنطبق على مصاديقها بحكم القانون، وبمتمم الجعل التطبيقي كسائر الماهيات الاعتبارية.

وهذا المعنى الذي ذكرناه ليس مرجعه إلى أنّ الشارع تصرّف في مفهوم الميتة، حتى يقال بأنّ الميتة في عرف الشرع عبارة عن كذا، بل الشارع المقدس تصرّف في انطباق عنوان الميتة على المصاديق، كما في سائر المفاهيم الاعتبارية؛ فإنّ الصلاة مثلاً لها مفهوم واحد عند جميع الملل والنحل، وقد طبقها الشارع المقدس في الشريعة الإسلامية على مصاديق معينة تختلف مع مصاديقها في سائر الشرائع.

وعليه يكون بين الميتة والمذكى تقابل التضاد؛ وذلك لأنّا قلنا إنّ التذكية عبارة عن ماهية اعتبارية، ولم نقل بأنّه عبارة عن خصوص الذبح أو النحر وأمثال ذلك أو الجامع بين هذه الأُمور.

فالمذكى ماهية اعتبارية مندمج فيها الحلية وجواز الأكل واستحسان استعماله وعدم منجسيته وأشباه ذلك، كالحرام والنجس، فإنّ مفهوم الحرام والنجس مفهوم واحد عند جميع الملل والنحل، والاختلاف إنّما في المصاديق وأنّه أي شيء يكون حراماً وأي شيء يكون نجساً، ومن هذا القبيل الميتة، فإنّ في كلّ ملّة ميتة ومذكى، كما أنّ

لكل قوم نكاحاً وسفاحاً، وقد تكون ميتة كل قوم مغايرة مصداقاً مع الميتة عند قوم آخرين.

والميتة مثلها مثل الدينار بعد ما تبدّل إلى ماهية اعتبارية وهي الواحد النقدي الذي له خاصيتان:

إحداهما: ميزانية المالية.

ثانيتهما: واسطة لتبادل الأمتعة.

وقد تختلف مصاديق الدينار؛ فإنّ كلّ دولة ترى ورقة خاصة ديناراً، وهكذا الصلاة، فإنّ الصلاة كانت مستعملة في معنى عند اليهود والنصارى والعرف الجاهلي وعندنا، إلّا أنّ صلاتنا تختلف عن صلاتهم، والمذكى في قبال الميتة أيضاً ماهية اعتبارية وتختلف باختلاف الملل والنحل، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مبحث البراءة.

والكلام كلّ الكلام في وقت تحوّل هذه الكلمة إلى ماهية اعتبارية، فهل أنّها تحوّلت من الميتة بالمعنى الأخصّ إلى المعنى الأعم في زمن النبي ﷺ والأئمة ﷺ أو أنّها تحوّلت إلى ذلك بعد زمانهم؟

فإنّه لو كانت في زمن الأئمة ﷺ مستعملة في المعنى المجازي وبعد لم تتحول إلى هذا المعنى العام، فلم يكن مجال لإجراء الأصل؛ لأنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ الاستصحاب إنّما يجري في الأحكام والأُمور التكوينية، ولا يجري في المجاز والكنايات والاعتبارات الأدبية.

فلا بدّ من مراجعة الروايات وملاحظة أنّها هل كانت مستعملة في زمانهم في هذه الماهية الاعتبارية أو لا؟

وكلام اللغويين في هذا المقام مبهم، فقد ذكر بعضهم أنّ في عرف الشرع، وبعضهم في عرف الفقهاء كذا، وكما أشرنا لو ثبت أنّ هذا التحول حصل في زمان متأخر عن الأئمة المعصومين ﷺ لا يمكن إثبات أنّ الموضوع هو الميتة، بل الموضوع هو المنطبق عليه.

وفي المقام روايات ربّما تدلّ على أنّ هذا التحول قد حصل في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

منها: رواية سماعة، قال: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»[1].

فيمكن استفادة التحول في زمنهم عليهم السلام من المقابلة.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في إليات الضأن تقطع وهي أحياء: «أنّها ميتة»[2].

ومنها: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه فإنّه ميت وكلوا ما أدركتم حيّاً وذكرتم اسم الله عليه»[3].

ومثلها: رواية عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام في نفس الباب[4]، وهذه الرواية مروية في الكافي[5] بعنوان (ميت) وفي الفقيه بعنوان (ميتة)[6].

ومنها: رواية عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما أخذت الحبالة فانقطع منه شيء أو مات فهو ميتة»[7].

وغير ذلك من الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٦.

(٤) وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٦.

(٥) الكافي ٦: ٢١٤.

(٦) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١٦.

(٧) الكافي ٦: ٢١٤.

فيمكن أن يستظهر من إطلاق الميتة في هذه الروايات على أنّها قد تحولت إلى هـذا المعنى العام في زمنهم عليهم السلام.

ومنها: ما في الوسائل: أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «إذا ذبح المحـرم الصـيد في غـير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم، وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم»(١).

واستعمال كلمة الميتة وإطلاقها على المعنى العام أكثر من استعمال كلمة الـنجس، فإنّها مع كثرة الابتلاء قليلة الاسـتعمال في الروايـات، وغالبـاً يكـون بـالأمر بالغسـل (اغسله)، كما أنّه في موارد الميتة غالباً يستعمل كلمة (لا تأكله)؛ وذلـك مـن أجـل أنّ السـائلين كانوا من العوام، ولذا الأئمة عليهم السلام كانوا يجيبون بإفعل أو لا تفعل أو اغسـله ولا تغسله أو لا تأكله وأمثال ذلك.

والكلام في أنّه على هذا الاحتمال هل يمكن إجراء الأصل أو لا؟

الظاهر أنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب في عـدم كونـه ميتـة فـيما إذا شـكّ في تحقق الذبح وأخويه بشرائطها.

فلا مانع من أصالة عدم كونه ميتة في نفسه؛ إذ الميتة حكم بمعنـى وموضـوع ذي حكم بمعنى آخر؛ لاشتمالها على الأحكام التكليفية نظير ما قلنا في الأحكام الوضعية.

وربّما يقال بعدم جريان أصالة عدم كونه ميتة؛ لأنّها معارضة بأصالة عدم التذكية بالمعنى الذي ذكـر ـ فـإنّ معنـى التذكيـة عـلى مـا ذكرنـا يختلـف عـمّا ذكـره القـوم ـ فتتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى سائر الأدلة أو الأُصول.

إلّا أنّه يمكن الجواب عنه بأنّ أصالة عدم التذكية غير جارية في نفسها، والسرّ فيه أنّ عمدة ما يترتب على التذكية هو حليته وجواز الانتفاع به، وأمّا الطهارة فهي كانـت مترتبة على الحيوان، وحينما لم تطرأ عليه التذكية كان طاهراً، فالتذكية لا تثبت أكثر من

---

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢.

حليته وجواز الانتفاع به، وقد ذكرنا سابقاً أنّ كلّ أصل يثبت عدم الإباحة ـ سواء في نفس الحكم أم الموضوع ـ غير جارٍ، بمعنى أنّ أصالة عدم الإباحة أو إجراء الأصل لنفي موضوع الإباحة غير جارٍ، فقد ذكرنا في مبحث البراءة أنّه هل تتعارض أصالة عدم الحرمة مع أصالة عدم الإباحة أو لا فيما إذا علمنا بأنّ هذا الشيء إمّا حرام وإمّا مباح.

ذكر الأكابر وجوهاً، ونحن ذكرنا هناك أنّ أصالة عدم الإباحة في نفسها غير جارية، وكذا إجراء الأصل لنفي موضوع الإباحة.

والسر فيه أنه إن أريد بأصالة عدم الإباحة إثبات الحرمة فهذا من الأصل المثبت، وقد ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنّ نفي أحد الضدّين لا يثبت الآخر.

وإن أُريد بها نفي نفس الإباحة، فهذا ليس له أثر عملي، والأُصول إنّما تجري فيما إذا كانت مؤثرة في نفس المكلّف وموجبة لرفع تحيره في مقام العمل، ومجرّد عدم كون هذا الشيء مباحاً لا يترتب عليه أثر، فالتعبد به يكون لغواً.

وربّما يقال بعدم جريان أصالة عدم كونه ميتة من جهة جريان الأصل في الموضوع؛ وذلك لأنّ نسبة هذه الماهية الاعتبارية إلى ما ينطبق عليها نسبة الحكم إلى الموضوع، فإن جرى الأصل في ناحية الموضوع إثباتاً أو نفياً، فلا يكون مجال لجريان الاستصحاب في الحكم.

والميتة على ما ذكرنا حكم من الأحكام وماهية اعتبارية جعلية وانطباقها على أفرادها ليس كانطباق الماهيات الطبيعية قهرياً، بل يحتاج إلى تتميم الجعل.

وعليه فالميتة التي اعتبرها الشارع لكلّ حيوان فاقد للتذكية والنحر والصيد على الشرائط في الذابح والمذبوح والآلة، فكلّما لم يتحقق الذبح وأخواه على الشرائط اعتبره الشارع ميتة، فإذا شككنا في أنّه هل ذبحه مسلم أو غير مسلم أو هل كان المذبوح واجداً لشرائط التذكية أو النحر، فالأصل عدمه، ومع وجود هذا الأصل الجاري في الموضوع لا تصل النوبة إلى أصالة عدم كونه ميتة.

وقد يقتضي الأصل الجاري في الموضوع أن يكون مذكى، كما إذا شكّ في إسلام الذابح وكان مسلماً سابقاً ـ هذا بناءً على اشتراط الإسلام في الذابح ـ وأمّا بناء على أن يكون الكفر مانعاً، فتجري أصالة عدم كونه كافراً.

ولا يمكن إثبات الكفر بعدم الإسلام في حال الصغر في مجهول الحال؛ وذلك لما ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنّ العناوين الانتزاعية كالعدم والملكة لا تثبت بجريان الأُصول في مصحح انتزاعه، ومنشأ انتزاعه.

وهكذا لو كان الحيوان وحشياً ونشكّ في أنّه هل طرأ عليه عنوان الأهلي أو لا؟ والمفروض إنا سمّينا ورمينا، فنستصحب عنوان الوحشي.

أو إذا قتلنا الحيوان المستعصي وشككنا في أنّه زال استعصاؤه قبل القتل أم لا، فنستصحب استعصاءه.

والمقصود أنّ الأصل الجاري في الموضوع قد يكون مثبتاً للتذكية وقد يكون مثبتاً للميتة، ومع فرض جريان الأصل في الموضوع لا يكون مجالاً لإجراء الأصل في الحكم.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ أصالة عدم كونه ميتة جارية في نفسها، إلّا أنّها لا مجال لها من جهة جريان الأصل في الموضوع.

هذا تمام الكلام من جهة الأُصول وما يقتضيه حكم الأُصول، وفي المقام روايات والبحث عنها موكول إلى الفقه.

الأمر الخامس: من الأُمور المرتبطة باستصحاب الكلّي هو ما زاده بعض الأكابر على أقسام استصحاب الكلّي، فإنّه كما ذكرنا في أول هذا التنبيه قد زاد بعض الأكابر قسماً آخر لاستصحاب الكلّي في كلا تقريريه ـ مباني الاستنباط[1] ومصباح الأُصول[2] ـ وهو: أنّه لو علم بوجود فرد وعلم أيضاً بوجود عنوان وشكّ في انطباق العنوان على

(١) مباني الاستنباط ٤: ١١٣.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٤١.

الفرد، وأنّه هل ينطبق عليه العنوان أو أنّ المنطبق عليه العنوان فرد آخر، وعلم بزوال الفرد، فإن كان المنطبق عليه هذا العنوان هو هذا الفرد، فقد زال العنوان بزوال الفرد، وإن كان المنطبق عليه العنوان فرداً آخر فهو باق.

وبتقريب آخر ـ كما في أحد التقريرين ـ إذا كان عنوانان، وأحد العنوانين له مصداق، ونشك في أنّ العنوان الآخر المنطبق عليه العنوان نفس مصداق ذلك العنوان أو غيره، ونعلم بزوال مصداق العنوان الأول، كما إذا علمنا بوجود فرد قرشي في الدار وعلمنا بوجود العالم في الدار أيضاً، إلّا أنّه لا نعلم أنّ العالم هل كان موجوداً بوجود القرشي أو بوجود غيره، والمفروض العلم بخروج القرشي من الدار.

ومثل ما إذا علم بوجود زيد في الدار، وعلم بوجود متكلّم في الدار أيضاً، إلّا أنّا لا نعلم أنّ المتكلّم هو زيد أو غيره، والمفروض العلم بخروج زيد من الدار، فإن كان المتكلّم هو زيد فهو غير موجود، وإن كان غيره فهو موجود.

وامتياز هذا القسم عن القسم الأول في غاية الوضوح؛ إذ في القسم الأول يكون الكلّي موجوداً في ضمن فرد معين، والشكّ في أنّ الكلّي باقٍ ببقاء ذلك الفرد أو منتفٍ بانتفاء ذلك الفرد، وفي هذا القسم يدور الأمر بين أن يكون الكلّي موجوداً بوجود ما علم بانتفائه، أو يكون موجوداً في ضمن فرد آخر.

ويمتاز هذا القسم عن القسم الثاني بأنّ في هذا القسم نعلم بوجود فرد معين وهو زيد مثلاً، إلّا أنّا لا نعلم انطباق عنوان الكلّي عليه؛ إذ من الممكن أن يكون المنطبق عليه الكلّي هو غيره. وفي القسم الثاني لم يكن لنا علم بوجود الفرد، فإنّه لو كان الفرد معلوماً لم يكن لنا شكّ في بقائه وعدم بقائه، وفي استصحاب الكلّي القسم الثاني الشكّ في أنّ الكلّي هل هو موجود بوجود هذا الفرد أو ذاك الفرد.

وذكر في تقرير آخر: أنّ في استصحاب الكلّي القسم الثاني عنوان واحد مردّد بين أن يكون موجوداً بوجود هذا الفرد أو ذاك، وفي هذا القسم عنوانان نعلم أنّ أحدهما منطبق على فرد ونشكّ في أنّ الآخر منطبق عليه أيضاً أم لا.

ويمتاز عن القسم الثالث بأنّه وإن كان هذا القسم مشتركاً مع القسم الثالث في العلم بوجود الفرد، وأنّ الكلّي كان موجوداً في ضمن فرد معين، إلّا أنّه في القسم الثالث نشكّ في تحقق عنوان آخر، كما إذا علم بوجود زيد في الدار وشككنا أنّه حين وجوده أو حين ارتفاعه هل دخل عمرو أو لا، وفي هذا القسم حين العلم بوجود زيد نعلم بوجود العنوان وبوجود المتكلّم أيضاً، إلّا أنّه لا نعلم أنّ المنطبق عليه هذا العنوان هو زيد أو غيره.

ففي هذا القسم ليس لنا علم بانتفاء الكلّي؛ إذ من الممكن أن يكون المنطبق عليه العنوان هو غير زيد أو غير القرشي. هذا كلّه في الأمثلة الخارجية.

وأمّا المثال الفقهي فهو كما إذا أجنب شخص بالاحتلام ليلة الخميس، ثمَّ اغتسل ثمَّ رأى منياً في ثوبه، وهو لا يعلم أنّ هذا المني هل كان متحداً مع الجنابة التي اغتسل من أجلها، حتى يكون مرتفعاً أو أنّ هذا المني طرأ في ليلة الجمعة ثانياً، فيستصحب الجنابة، إلّا أنّ هذا معارض لاستصحاب الطهارة حين الاغتسال، فيتساقطان والمرجع هو قاعدة الاشتغال.

والقوم بما أنّهم غفلوا عن هذا الاستصحاب تمسكوا باستصحاب الطهارة.

ومثل ما إذا علم بأنّ هذا المني ليس من الجنابة التي اغتسل من أجلها، كما إذا صار جنباً بالمباشرة واغتسل، ثمَّ رأى منياً في ثوبه ولا يعلم أنّ هذه الجنابة هل حدثت بين الجنابة والغسل حتى يكون مرتفعاً، أو أنّه تحققت بعد الاغتسال حتى تكون باقية، فيستصحب الجنابة؟

إلّا أنّ هذا أيضاً معارض باستصحاب الطهارة حين الغسل، فيتساقطان ويرجع إلى الاشتغال.

والمقصود أنّ هذا الاستصحاب وإن كان معارضاً باستصحاب آخر ويسقط، إلّا أنّه مع ذلك لهذا الاستصحاب أثر وهو معارضته مع الاستصحاب الآخر.

وبالنتيجة يكون المرجع هو الاشتغال، والقوم إنّما قالوا بطهارته من أجل تمسكهم باستصحاب الطهارة، وغفلتهم عن أنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر وهو استصحاب الجنابة.

ولا بدّ وأن نرى هل أنّ هذا القسم قسم في قبال الأقسام الثلاثة أو ليس قسماً؟ وهل أنّ الأمثلة المذكورة من القسم الثالث أو القسم الثاني أو القسم الرابع؟

فالبحث في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ هذه الأمثلة من أي قسم؟

والأظهر أنّه ليس لنا قسم آخر في قبال الأقسام الثلاثة المتقدمة، وهذه الأمثلة بعضها مرتبط بالقسم الثاني، وبعضها بالقسم الثالث.

والمقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الأمثلة الفقهية المذكورة.

أمّا المقام الأول فالظاهر أنّ الأمثلة المذكورة، أي مثال القرشي والعالم وزيد والمتكلّم ـ التي ليس بينهما اختلاف من حيث الزمان ومن حيث السبب ـ من استصحاب الكلّي القسم الثاني، والأمثلة الشرعية أحدهما داخل في استصحاب الكلّي القسم الأول، وثانيهما داخل في استصحاب الكلّي القسم الثالث.

أمّا الأمثلة الخارجية فداخلة في استصحاب الكلّي القسم الثاني من جهة أنّ ملاك القسم الثاني هو العلم بوجود الكلّي، إلّا أنّا لا نعلم أنّ ما هو الموجود بذاته هل هو البقة مثلاً أو الفيل؟ وأحدهما مقطوع الارتفاع، والثاني إمّا مقطوع البقاء أو محتمل البقاء.

هذا بناء على أن تكون دائرة استصحاب الكلّي القسم الثاني محدودةً بهذا الحدّ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ دائرته أوسع.

فالمعيار هو أنّ الكلّي موجود بالعرض بسبب هذا الموجود بالذات أو بسبب ذاك الموجود بالذات.

وفي مثال العالم لا نعلم أنّ هذا العنوان هل هو موجود بوجود الفرد القرشي أو موجود بوجود فرد آخر، فإن كان موجوداً بوجود القرشي فمعلوم زواله، وإلّا فهو إمّا مقطوع البقاء أو محتمل البقاء، فمعيار الكلّي القسم الثاني موجود في هذه الأمثلة.

وأمّا العلم بوجود شيء مع قطع النظر عن أنه فرد للكلّي كما فيما نحن فيه فلا أثر له وجوداً وعدماً.

نعم، الفرق بينهما أنّ في هذا المثال يمكن تصور الشكّ بعد خروج القرشي من الدار، وأما في مثال البقة والفيل بما أنّ الكلّي كان موجوداً إمّا بوجود البقة وإمّا بوجود الفيل فلا يمكن تصور الشكّ في الكلّي مع خروج البقة والفيل.

وفي المثال العلم بوجود القرشي لا أثر له، وليس هذا إلّا من قبيل ضمّ الحجر إلى الإنسان؛ فإنّه بعد خروجه نشك في أنّ العالم باق أو ليس بباق، فإن كان موجوداً بوجود القرشي فهو غير موجود فعلاً، وإن كان موجوداً بوجود آخر فهو إمّا مقطوع البقاء أو محتمل البقاء، ولا مانع من استصحابه؛ فإنّ المفروض أنّ الأثر مترتب على العالم، ويأتي الإشكالان المتقدمان على استصحاب الكلّي القسم الثاني في المثال. فإنّه من الممكن أن يقال في المقام: إنّ العالم في ضمن القرشي غير العالم في ضمن غير القرشي، فلا تتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة، أو أن يقال: إنّ الأصل عدم تحقق العالم في ضمن غير القرشي، وأصالة عدم الفرد الطويل.

والجواب عنهما هو الجواب المتقدّم هناك.

فقد اتضح أنّ الأمثلة الخارجية داخلة في استصحاب الكلّي القسم الثاني؛ وذلك لأنّ المعيار للقسم الثاني موجود في هذه الأمثلة، فإنّ المعيار عدم العلم بأنّ الكلّي الموجود بالعرض موجود بوجود هذا الفرد أو ذاك، وأن الموجود بذاته هل هو الفرد المقطوع الارتفاع أو غيره؟

وعدم العلم بأنّ الكلّي موجود بوجود أي فرد يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن تكون نسبة الكلّي مع كل واحد من الفردين ذاتية أو ما يلحق بالذاتي، بمعنى عدم معقولية الشكّ في كلا الفردين بأنّه مصداق له أو لا، كالحيوان بالنسبة إلى البقة والفيل، فإنّ الحيوان بالنسبة إليهما ذاتي؛ لأنّه جنس لهما، ومن المعلوم أنّ ذاتي الشيء غير قابل للترديد وبيّن الثبوت له، فلا معنى للقطع بوجود الفرد والشك في انطباق الكلي عليه. وهكذا إذا لم يكن ذاتياً، بل كان لازماً بيّناً للذات، كما إذا علمنا بوجود زيد، ولا نعلم أنّ الضاحك أو الكاتب بالقوة موجود بوجود زيد أم لا.

ففي هذه الموارد العلم بالفرد مناف للترديد في أنّ الكلّي موجود بوجود هذا الفرد أو بوجود فرد آخر.

النحو الثاني: أن يكون الكلّي من العوارض المفارقة، كما إذا كان الكلّي من اللازم غير البيّن.

فمن الممكن أن نقطع بوجود الفرد ومع ذلك نشك في أنّ الكلّي موجود بوجود هذا الفرد أم لا؛ وذلك لأنّ العلم بالفرد في هذا المورد غير ملازم للعلم بوجود الكلّي، مثل العالم، فإنّه ليس ذاتياً لزيد، ولا لازمه البيّن، بل إنّما هو من عوارضه، فقد يكون عالماً وقد لا يكون.

وعليه فمعيار استصحاب الكلّي القسم الثاني موجود في هذه الأمثلة؛ إذ لا نعلم أنّ الكلّي كان موجوداً بوجود زيد أو القرشي المقطوع الارتفاع أو موجوداً بوجود ما هو مقطوع البقاء أو محتمل البقاء على تقدير حدوثه.

فظهر أنّ هذا داخل في القسم الثاني، والقول بأنّه غير داخل فيه، بل داخل في قسم آخر وهو القسم الرابع، مخدوش.

وأمّا المثال الثاني المذكور في كلامه وهو أنّه إذا احتلم ليلة الخميس ـ مثلاً ـ واغتسل له، ثمَّ وجد منياً في ثوبه، ولا يعلم أنّ هذا المني هو الذي اغتسل من أجله أو أنّه حدث بعد الغسل.

وهذا المثال مثال لعدم العلم بتعدّد السبب، ونحتمل أن يكون المني في الثوب من السبب الأول وهو الاحتلام في ليلة الخميس، فتستصحب الجنابة حال خروج هذا المني، إلّا أنّه معارض باستصحاب الطهارة حال الاغتسال فيتساقطان، والمرجع هو الاشتغال.

ونحن نقول: إنّ القسم الثاني والثالث والرابع متوقفة جميعها على تعدّد الفرد، فإن ثبت أن المثال من تعدد الفرد، فيمكن القول بأنّه من القسم الثاني أو القسم الثالث أو القسم الرابع.

وأمّا إذا لم يثبت ذلك، فإمّا أن يكون من القسم الأول أو من الفرد الشخصي على ما سيأتي، ولذا لا بدّ من الرجوع إلى ما ذكرنا في أول هذا التنبيه في كيفية تشخيص تعدّد الهوية الشخصية ووحدتها، فإنّا قد ذكرنا أنّ الأحكام لها ضابط لمعرفة تعدّد الفرد ووحدته؛ لأنّ تعدّد الأحكام غير واضح، وليس كزيد في المثال المتقدّم.

والمختار في هذا المثال أنّ هذا ليس من تعدد الفرد، وعليه، لا يمكن أن يكون من القسم الثاني أو الثالث أو الرابع؛ وذلك لأنّ هذه الأقسام متوقفة على تعدّد الفرد.

توضيح ذلك مبتن على ما تقدّم من أنّ تعدد الهوية الشخصية إمّا أن يكون بلحاظ المقومات، وإمّا بتعدّد السبب وإمّا بتعدّد المحل، والجنابة في المثال التي نريد استصحابها ليس فيها اختلاف المقوم ـ سواء تحققت ليلة الخميس أو ليلة الجمعة ـ كما أنّها غير متعدّدة بتعدّد المحل، والسبب أيضاً واحد؛ لأنّا نشير إلى هذا السبب الواحد ونقول: إنّ الجنابة الحاصلة من خروج هذا الماء هل كانت في ليلة الخميس حتى تكون قبل الاغتسال، أو في ليلة الجمعة حتى تكون بعد الاغتسال، فالسبب واحد، إلّا أنّ الترديد في الزمان، وقد ذكرنا سابقاً أنّ تعدّد الزمان لا يوجب تعدّد الفرد، فليس هو من دوران الأمر بين فردين من الجنابة حتى يكون من القسم الثاني أو الثالث والرابع. فهو إمّا من الاستصحاب الشخصي ـ كما يظهر ذلك من كلمات المحقق الهمداني ـ أو من استصحاب الكلّي القسم الأول.

ومن الواضح أنّه ليس بين الاستصحاب الشخصي وبين استصحاب الكلّي القسم الأول فرق، إلّا بترتب الأثر على الكلّي، أو بترتب الأثر على الفرد.

وبما أنّ الآثار المترتبة على الجنابة مترتبة على طبيعي الجنابة، فلذا نحن نقول بأنّ هذا داخل في استصحاب الكلّي القسم الأوّل.

وإن تنزلنا عن ذلك وقلنا بأنّ تعدّد الزمان أيضاً موجب لتعدّد الفرد ـ وقد طرح في الفلسفة أنّ الزمان مفرّد أم لا ـ وعليه تارة نلتزم بأنّ الأثر مترتب لكل فرد فرد، وأُخرى نقول بأنّ الأثر للطبيعي والكلّي.

فإن قلنا بأنّ الأثر لكل فرد فرد، فهذا يكون داخلاً في استصحاب الفرد المردد، والعلم الإجمالي بحدوث أحد الفردين، يعني رؤية هذا المني يكون منشأً للعلم الإجمالي بأنّ الجنابة إمّا حصلت في ليلة الخميس أو في ليلة الجمعة، والمفروض أنّ الأثر مترتب على كل فرد بحدّه، فنعلم إجمالاً بتحقق أحد الفردين، وأحدهما مقطوع الارتفاع وثانيهما مشكوك الحدوث، فيكون استصحابه من استصحاب الفرد المردد.

والإشكال من هذه الجهة هو الذي يظهر من كلمات المحقق الآملي في شرحه على العروة الوثقى، وعلى الظاهر أنّ السيد الخوئي هو الوحيد الذي علّق على هذا الفرع، أي: الفرع الأول من (فصل في غسل الجنابة)، ولم نر من علّق عليه غيره.

وإن قلنا: إنّ الأثر مترتب على الجامع، والمفروض أنّه مردّد بين فردين، فيدخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني؛ وذلك لأنّا لا نعلم أنّ الجنابة حال خروج المني هل كانت موجودة بوجود الفرد الزائل، أو كانت موجودة بوجود الفرد الباقي على تقدير حدوثه.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه على فرض الوحدة إمّا يكون من استصحاب الكلّي القسم الأول أو من الاستصحاب الشخصي، وعلى فرض تعدّده إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الفرد، وعليه يكون من الاستصحاب الفرد المردّد، وإمّا أن يكون الأثر مترتباً على

الجامع، فيكون من استصحاب الكلّي القسم الثاني؛ وذلك لوجود معيار الكلّي القسم الثاني في المثال.

وأمّا المثال الثالث ـ المذكور في كلامه ـ وهو ما إذا كان السبب متعدداً كما إذا صار جنباً بالمباشرة ورأى منياً في ثوبه، وعلم بأنّ هذا هو غير الجنابة الأُولى، إلّا أنّه لا يعلم أنّ هذا هل كان قبل المباشرة أو قبل الاغتسال أو بعده.

فإن كان قبل الاغتسال فلا يؤثر خروج هذا المني أثراً، وإن كان بعد الاغتسال فهو جنب، فبما أنّ السبب يوجب التعدد، ويتعدد الشيء بتعدد السبب، فهذا يكون داخلاً في القسم الثاني؛ وذلك للعلم بالجنابة حين خروج هذا الماء، فإن كان قبل الاغتسال لم يكن سببه هذا الماء، بل سببه المباشرة، وإن كان بعد الاغتسال يكون سببه خروج هذا الماء، فيدور الأمر بين فردين من الحدث، ولا نعلم أنّ هذه الجنابة هل كانت منطبقة على الفرد الأول الذي قد زال أو منطبقة على فرد آخر.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب وعدمه في هذه الأمثلة.

أمّا الأمثلة الخارجية فيجري فيها الاستصحاب، وهي غير داخلة في مجهول التاريخ، وتكون من استصحاب الكلّي القسم الثاني، إنّما الكلام في المثالين الأخيرين، وأنّه هل يجري الاستصحاب فيهما أو لا؟

ثم أنّه ربّما يستشكل على جريان الاستصحاب في هذين الفرعين ببعض ما يستشكل في استصحاب مجهول التاريخ، ونحن في هذا المقام نذكر إشكالين من الإشكالات، وهذان الإشكالان مرتبطان بأصل تصوير الاستصحاب في الحقيقة، يعني: أنّ الاستصحاب في هذين الفرعين بلحاظ القضية المتيقنة لا أساس له في المقام، سواءٌ قلنا بأنّ الفرعين من القسم الأول أم الثاني أم الرابع.

الإشكال الأول: أنّه يعتبر في الاستصحاب وجود قضية متيقنة، وفيما نحن فيه ليس لنا قضية متيقنة؛ إذ حينما نقول إننا نعلم بالجنابة حال خروج هذا الماء أو بسبب خروج هذا الماء ـ في مثال تعدّد السبب نستصحب الجنابة حال خروج الماء؛ إذ لو

كانت هذه الجنابة قبل الاغتسال فلا أثر لها، وإن كانت بعده فتؤثر؛ ولذا نقول نستصحب الجنابة حال خروج هذا الماء.

وأمّا في مثال وحدة السبب؛ إذ لا نعلم أنّ هذه هي الجنابة الأُولى أو الثانية فيصح أن يقال إنّ الجنابة ناشئة من هذا الماء، كما يصح أن يقال نستصحب الجنابة حال خروج هذا الماء، والمقصود أنّ التعبير بالجنابة حال خروج هذا الماء صحيح في المثالين. وأمّا التعبير بالجنابة الناشئة والمسببة عن خروج هذا الماء فلا يصح إلّا مع وحدة السبب.

وعليه فالمستصحب هل هو الجنابة المقيدة بسبب خروج هذا الماء، أو حال خروج الماء، أو هو طبيعي الجنابة، فبأي نحو من هذين النحوين لوحظت القضية المتيقنة في المستصحب.

وكيف كان فالاستصحاب غير جارٍ؛ إذ لو كان المستصحب هو الجنابة المقيدة بحال خروج هذا الماء أو بسبب خروج هذا الماء فلا يترتب عليه أثر؛ لأنّه وإن كان الترديد موجوداً ـ إذ نعلم بحدوث الجنابة ـ إلّا أنّه لا ندري أنّها هل تحققت بالأول أو الثاني؟ فالترديد موجود، إلّا أنّ التقييد بلا وجه؛ لأنّ استصحاب الجنابة المقيدة بما أنّها مقيدة لغوٌ؛ إذ الآثار المترتبة مترتبة على نفس الجنابة، لا الجنابة في حال خروج هذا الماء أو الناشئة من هذا الماء، بهذا القيد.

فبما أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون ذا أثر شرعي، فهذا الاستصحاب غير جارٍ؛ لأنّه لا يترتب عليه أثر، والأثر إنّما يترتب على نفس الجنابة.

وأمّا استصحاب طبيعي الجنابة ـ بأن يقال: نعلم بتحقق الجنابة حال خروج هذا الماء أو بسبب هذا الماء، ومرددة بين الحدث الأول، أي: الحدث قبل الاغتسال وبعده ـ فلا يمكن أيضاً؛ لأنّ الجنابة قبل الاغتسال كانت متحققة بلا إشكال، وأمّا الجنابة بعد الاغتسال فهي مشكوكة، فهنا لا ترديد، والتعبير بأنّي أعلم بإحدى الجنابتين وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه مجرّد استخدام لكلمة (أحد)، وفي الواقع ليس ترديد.

وعليه فيكون الاستصحاب في المقام شبيهاً باستصحاب القسم الأول من القسم الثالث الذي لا يقول أحد بجريان الاستصحاب فيه، وإنّما أنّه قلنا شبيه بالقسم الأول من القسم الثالث؛ لأنّ بينهما فصل زماني، ولم يكن في القسم الثالث فصل زماني.

وبعبارة أُخرى: القسم الثاني والقسم الثالث والقسم الرابع ـ الذي ذكره بعض الأكابر ـ متقوم بالترديد، فإذا لم يكن ترديد وجداني بأن علم بتحقق الحدث السابق وشكّ في اللاحق، فلا يمكن استصحاب كلّي الحدث؛ إذ استصحاب الكلّي في هذه الأقسام متوقف على الترديد، والمقام من هذا القبيل.

والجواب عن ذلك: أنّا لا نستصحب الجنابة المقيدة من جهة الإشكال المزبور، وأنّ الأثر غير مترتب على الجنابة المقيدة، كما لا نستصحب طبيعي الجنابة؛ إذ معلومنا ليس طبيعي الجنابة اللابشرط القابل للانطباق على غير هذين؛ إذ العلم بالجنابة ناشئ من رؤية هذا الماء، ورؤية هذا الماء ليس منشأً للعلم بطبيعي الجنابة، بل منشأ للعلم بالجنابة المحدودة بأحد الحدين من الزمان الأول أو الثاني، بل نحن نأخذ الجنابة حال خروج هذا الماء معرّفاً، وهذا مقوّم المعلوم بالذات، يعني: أنّ العلم بالجنابة بما أنّه ناشئ من رؤية هذا الماء فهو علم بالجنابة المحدودة بأحد الحدّين.

وبعبارة أُخرى: العلم هنا ليس العلم بأحد الحدثين حتى يقال بأنّ العلم الإجمالي ينحل؛ إذ العلم غير متقوّم بأحد، بل العلم في المقام متقوم بعنوان إجمالي، وهو الحدث الناشئ أو الموجود حال خروج هذا الماء، فتكون دائرة الحدث محدودةً، كما أنّ في مثال البقة والفيل ليس لنا علم بطبيعي الحيوان المطلق، بل العلم متقوم بطبيعي الحيوان الذي هو محدود بأحد الحدين.

الإشكال الثاني: أنّ حقيقة الاستصحاب إبقاء ما كان، بمعنى أنّه لا بدّ من إحراز واقع حتى يحكم الشارع بإطالة عمره في زمان الشكّ، فإذا لم نحرز واقعاً قابلاً لإطالة عمره في زمان الشكّ لم يكن الاستصحاب جارياً، وفيما نحن فيه العنوان الذي تشيرون إليه وتقولون بأنّ الحدث موجود حال خروج هذا الماء، فإمّا هو نفس الحدث

الأول الذي كان محرزاً وكان مترتباً عليه الأثر قبل الغسل، وحكم بارتفاعه بعد الغسل، فهذا غير قابل للإطالة إلى زمان الشك، وهو زمان ما بعد الغسل.

وإما هو غير الحدث الأول، فهذا غير محرز.

وبما أنّكم تحتملون أن يكون المنطبق عليه هذا الحدث نفس الحدث الأول، فلا يمكن القول بأنّي محرز لواقع غير الواقع الأول حتى يحكم الشارع بإطالة عمره، وهذا الإشكال يأتي في كلا الفرعين.

والجواب عن ذلك ما ذكرناه في ضمن هذه المباحث ـ أي: مباحث استصحاب الكلّي ـ وهو أنّ الاستصحاب متقوم بالصور الذهنية ـ أي: أنّ وحدته وتعدّده دائر مدار وحدة وتعدّد القضية المتيقنة والمشكوكة ـ سواء حكت القضية المتيقنة والمشكوكة عن قضية متيقنة واحدة أم عن قضيتين؛ إذ يمكن أن يكون واقع واحد متيقناً بيقينين، أو أن يكون متيقناً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر، فإنّه من الممكن أن يكون عالماً بزيد وشاكاً بأنّه ابن عمرو أو مطمئناً بأنّه ابن عمرو. فوحدة الاستصحاب وتعدّده يدور مدار تعدّد الصور العلمية.

وفي المقام نعلم بوجود الحدث المتحقق في ليلة الخميس، كما نعلم بارتفاعه، والحدث الناشئ عن خروج هذا الماء أو حال خروج هذا الماء لا نعلم أنّه هل هو نفس الحدث الأول أو مغاير له، واحتمال اتحاده معه لا يوجب زوال الصورة الذهنية، يعني: القطع بالحدث حال خروج هذا الماء، فهذا قطع غير القطع بتحقق الجنابة ليلة الخميس، والاستصحاب ليس دائراً مدار وحدة الواقع وتعدّده حتى يقال بأنّ الواقع لا بدّ وأن يكون قابلاً للإطالة الخارجية.

وهذا الجواب جواب عن كلا الفرعين وفيما إذا كان السبب واحداً أو متعدداً.

وللمحقق الهمداني كلام ناظر إلى هذا الإشكال، وأنّ هذا الإشكال غير جارٍ في صورة تعدّد السبب، وجارٍ في صورة وحدة السبب.

فقد ذكر في مصباح الفقيه[1]: (قلت: ليس المدار في الاستصحاب على إحراز تكليف وراء ما علم سقوطه حتى ينافي كون أحد طرفي المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل، وإنّما المناط في الاستصحاب صيرورة ما علم ثبوته مشكوك الارتفاع، فحيث علم ثبوت الجنابة حال حدوث السبب الثاني لا يجوز رفع اليد عن هذا اليقين إلا بالعلم بوقوع الغسل عقيبه.

وأمّا لو لم يحرز تعدّد السبب واحتمل كون المنيّ المشاهد من الجنابة السابقة، فلا يتحقّق ركن الاستصحاب، أعني اليقين السابق، حيث لم يعلم لخروج هذا المني واقع مغاير للخروج الذي علم بزوال أثره، فلم يثبت لديه جنابة غير ما علم زوالها حتى يستصحبها، فأصالة عدم حدوث جنابة أخرى في هذا الفرض حاكمة على استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال) إلى آخره.

وما ذكره مخدوش، ولا يمكن الفرق بين الصورتين في الإشكال ـ مع قطع النظر عن الجواب ـ فإنّه في صورة تعدّد السبب لو كان خروج هذا الماء قبل الاغتسال، فلا يترتب عليه أثر؛ لأنّ المفروض أنّه كان جنباً بالمباشرة، وخروج الماء بعد الجنابة الأُولى لا يوجب جنابة أُخرى، فليس لنا قطع بتعدد المسبب، بل نحتمل وحدته، كما نحتمل وحدة المسبب وتعدّده في صورة وحدة السبب، فهما متحدان بلحاظ المسبب.

وأمّا بلحاظ السبب ـ بما أنّه سبب ـ فيحتمل أيضاً الوحدة والتعدّد. أمّا في صورة وحدة المسبب فواضح، وأمّا في صورة تعدّد المسبب فمن جهة عدم القطع بتعدد السببية؛ لأنّه لو كان خروج هذا الماء بعد المباشرة وقبل الغسل لم يكن خروجه سبباً، والمسبب بما أنّه مسبب غير متعدّد.

نعم، السبب الاقتضائي متعدّد، بمعنى أنّه لو لم يكن مسبوقاً بالمباشرة لكان سبباً للجنابة، إلّا أنّ هذا لا يترتب عليه أثر، وما هو مستصحبنا هو المسبب، والمسبب في

---

(١) مصباح الفقيه ٣: ١٧١.

كلا الفرعين محتمل الوحدة والتعدّد، وذات السبب بما أنّه سبب مؤثر أيضاً محتمل الوحدة والتعدد، وأمّا السبب ـ بما أنّه مقتضي ـ فمقطوع التعدّد في الفرع الثاني، إلّا أنّ هذا لا يترتب عليه أثر.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي.

التنبيه السابع

في جريان الاستصحاب في التدريجيات وما يلحق بها

والمراد من التدريجيات الأُمور غير قارة الذات من قبيل الزمان والحركة والتكلّم وأشباه ذلك من الأُمور التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، أي ينعدم الجزء السابق بوجود الجزء اللاحق.

والمراد من الملحق بها كون الأفعال المقيدة بالزمان متعلقة للحكم.

فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في استصحاب نفس الأُمور المتصرمة.

المقام الثاني: في استصحاب الأفعال المقيدة بالزمان.

أمّا المقام الأول، فينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الزمان.

الثاني: سائر الأُمور التدريجية، كالتكلّم والضرب في الأرض ونحو ذلك.

أما القسم الأول: فليس المراد منه طبيعي الزمان؛ إذ طبيعي الزمان ليس موضوعاً لحكم من الأحكام، وبحثنا فيما إذا كان الزمان موضوعاً لحكم.

والبحث يكون في قِطَع الزمان والمفاهيم التي تحكي عن قطع من الزمان، كما إذا قال: إذا كان النهار موجوداً يجب عليك الإمساك، لا الإمساك في النهار حتى يدخل في الفعل المقيد.

والكلام في أنّ الليل أو النهار أو الشهر أو السنة وأمثال ذلك من القطع إذا شكّ في بقائها هل يجري الاستصحاب فيها أو لا؟

فإذا كان أحد هذه الأُمور موضوعاً لحكم فتارة تستعمل الكلمة الدالة على قطعة من الزمان، ويراد بها معنىً تكون نسبته مع الأجزاء المتصورة نسبة الكلّي إلى الفرد، ويعبّر عنه بزمان ملحوظ على نحو الحركة التوسطية، وأخرى تستعمل ويراد منها الكل، فتكون هذه القطعة من الزمان مركبة من أجزاء الزمان المتضمنة له، ويعبّر عنه

بزمان ملحوظ على نحو الحركة القطعية. فإنّه إذا قال: (إذا كان النهار موجوداً يجب عليك الإمساك) يمكن لحاظه على نحوين:

النحو الأول: لحاظ النهار كلياً وأجزاؤه فرداً له، بمعنى: أنّ كلّ آن آن لوحظ فرداً للنهار، ومثل هذا لا شكّ في وجوده، ولا في جريان الاستصحاب فيه، وهذا هو الذي يعبّر عنه في الزمان المطلق بالآن السيّال، وهو ما يكون موجوداً في ضمن كلّ آن، وهذا لا شكّ في وجوده ـ كما قلنا ـ بنحو يكون قابلاً للوجود عند الفلاسفة القدامى؛ إذ راسمه الحركة الجوهرية للأشياء ـ إلّا أنّ الفلاسفة القدامى كانوا يعتقدون أنّ راسمه هو حركة الفلك، وهذا الاعتقاد غير صحيح، بل راسمه هو الحركة الجوهرية كما ذكرنا ـ والزمان بمعنى الآن السيّال هو الذي يقال عنه في العرف الآن نهار، فيما إذا سُئل: أي وقت الآن؟ ولا يقال: الآن بعض من النهار أو بعض من الليل مثلاً.

فحينما نقول: الآن نهار أو ليل، فقد لوحظ النهار والليل على نحو الكلّي، والنهار الكلّي باقٍ ببقاء هذه الآنات إلى الآن الأخير من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث من الكلّي.

كما أنّه لم يستشكل في جريان الاستصحاب فيه؛ وذلك لوجود أركان الاستصحاب فيه؛ لأنّ الاستصحاب له ركنان: اليقين بوجود الشيء، والشكّ في بقائه، وكلا الركنين موجود على هذا اللحاظ؛ إذ المفروض أنّه كان عالماً بالنهار بوجود الآن السيّال ويشكّ في بقائه، فيستصحب بقاءه؛ إذ وجود الكلّي بوجود فرد منه أمرٌ معقول، والمفروض أنّ الزمان لوحظ كلياً، والآنات المتصورة لوحظت أفراداً له.

وعليه فإذا قيل: إذا كان النهار موجوداً فيجب الإمساك، معناه: أنّ النهار الكلّي ما دام موجوداً بوجود أحد أفراده يجب الإمساك، وهذا نظير الحركة التوسطية، بمعنى أنّه منتزع من كون الشمس بين قوس دائرة الأُفق، وهذا بما أنّه ليس أمراً تدريجياً، فهذا خارج عن محل البحث، كما أشار إليه المحقق الخراساني، وإن أشكل المحقق العراقي في ذلك.

النحو الثاني: لحاظ النهار كلاً، لا كلياً، وبهذا الاعتبار يكون الزمان من التدريجيات، ومن الكميات (الكم ما بالذات قسمة قبل)، والزمان بهذا اللحاظ قابل للقسمة بأي نحو شئنا.

فيمكن اعتبار النهار ساعة أو ساعتين أو أزيد، وكذلك الشهر والسنة، ونسبة هذه الأقسام بالنسبة إلى الكلّ ـ على فرض واقعية هذا الكلّ ـ نسبة الجزء إلى الكلّ لا نسبة الفرد إلى الكلّي، ولذا يقال: اليوم جزء من ربيع الثاني مثلاً، ولا يقال: اليوم ربيع الثاني، إلّا إذا لوحظ فرداً والزمان كلياً.

وراسم هذا الزمان هو الحركة القطعية، لا الحركة التوسطية ـ يعني: مجموع حركة شيء من مكان إلى مكان آخر على ما يعبّرون ـ هذا بناء على أن يكون راسم الحركة مجموع حركة الشيء من مكان إلى مكان آخر.

إلّا أنّ الحق: أنّ الحركة الذاتية هي راسم الزمان.

وعلى أي نحو كان فمجموع الحركة المركبة ولو بالقوة ـ بمعنى أنّها قابلة للتجزئة بالقوة بآنيّات متعدّدة ـ منشأٌ لتصوّر الزمان بمعنى الكل، ويكون واحداً مؤلفاً من الأجزاء.

والكلام في أنّ هذا الزمان ـ يعني قطع الزمان كالنهار والليل والشهر ـ إذا لوحظ كلاً، والآنات لوحظت أجزاءً له فهل له واقعية ـ ولو مرحلة من الواقعية ـ أو أنّه أمر وهمي؟ وهل أنّ الاستصحاب جارٍ في هذا الكلّ أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الزمان بمعنى الكلّ ليس له واقعية، ولا يجري الاستصحاب فيه؛ إذ هذا الكلّ إنّما يكون موجوداً بوجود أجزائه أجمع، وينعدم بانعدام بعض أجزائه، وهذا بخلاف الكلّي؛ فإنّه يوجد بوجود فرد منه، ولا ينعدم إلّا بانعدام جميع أفراده ـ على ما قيل ـ والمفروض أنّ الزمان لا تجتمع جميع أجزائه، بل ينعدم جزء ويتحقق جزء، فليس أي آن يمكن أن يقال: إنّ الكلّ موجودٌ بجميع أجزائه، وكيف يمكن أن يقال: إنّ الكلّ يوجد بوجود جزء منه والحال أنّ المركب لا يوجد بوجود

بعض أجزائه، والجزئية منافية للحمل ولا يمكن قياس الكلّ بالكلّي؛ إذ الكلّي إنّما يوجد بوجود الفرد؛ لأنّه يحمل عليه بهو هو، فيقال: زيد إنسان أو حيوان، يعني زيد بما هو إنسان وبما هو حيوان، فلذا يكون وجوده وجوداً لجميع الكلّيات الطولية التي هي موجودة بوجوده، وزيد فرد، والفرد محدود بحد، وجميع الحدود موجودة بسبب وجوده.

ولكن الجزء ذو حدٍّ، وحدّ الكلّ يغاير حدّ الجزء، فكيف يعقل أن يقال: إنّ وجود الجزء وجود للكلّ؟

ولذا اختلف الفلاسفة في ذلك، فقال القدماء منهم بأنّ الزمان بهذا المعنى ـ أي بمعنى الكلّ ـ أمر موهوم، وهذا ما يوجده وهم الإنسان، وأنّ هذا نظير ما يتوهم الإنسان من النقطة الجوالة بأنها دائرة، ويتوهم الإنسان القطرة النازلة خطاً مستقيماً، فكما أنّه ليس في الواقع دائرة ولا خطّ مستقيم، كذلك في الزمان بهذا المعنى؛ فإنّ المتصور من الزمان هو الآن السيّال وهو الموجود، إلّا أنّه من باب التتالي في التصور نتصوره أمراً ممتداً، وماهية ممتدة لها أجزاء، وليس له واقعية، فإذا كان أمراً موهوماً فلا يكون موضوعاً للأحكام، فإذا قيل: (إذا كان النهار موجوداً يجب الإمساك) فلا بدّ من حمله على المعنى الأول الذي هو أمر معقول.

وفي قبال هؤلاء ذهب جماعة ـ منهم الملّا صدرا والسبزواري ـ إلى معقولية الزمان بهذا المعنى وله وجود، إلّا أنّه موجود بوجود منشأ انتزاعه.

فلا بدّ وأن نرى الزمان بهذا المعنى هل هو أمر موهوم أو له واقعية، وإذا كانت له واقعية فكيف تتصور واقعيته؟ وإذا كانت له واقعية فلا يكون هناك محذور في استصحابه.

ومن الممكن أن يكون نظر القائلين بأنّه أمر موهوم إلى جهتين:

الجهة الأُولى: أنّ الجزئية منافية للحمل، وحمل الكلّ على الجزء لا يمكن إلّا على نحو المجاز، ووجود الكلّ بوجود الأجزاء محل إشكال، فضلاً عن وجود جزء واحد.

وعليه فبما أنّ الإذعان بوجود الكلّ متوقف على الإذعان بأنّ الكلّ موجود بوجود الجزء، والحال أنّ وجود الكلّ بوجود الجزء معناه قابليته للحمل على الجزء، والجزئية منافية للحمل؛ فلذا ننكر وجود الكلّ بوجود طبيعي الجزء.

ويمكن الجواب عن ذلك نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فإنّه على هذا التقريب لا بدّ وأن يقال: إنّ الكلّيات غير التدريجية أيضاً من الموهومات؛ إذ سائر الكليات موجودة بوجود أجزائها، سواء أكانت الأجزاء أجزاءً تحليلية، كما في المركبات الحقيقية كالجنس والفصل، أعمّ من أن نقول بأنّ الجنس والفصل موجودان بوجود واحد، كما ذهب إليه السيد السناد؛ إذ الإنسان موجود بوجود الجنس والفصل، فإذا قلنا: إنّ الجزئية منافية للحمل، فلا يمكن أن يكون الإنسان موجوداً، أم كانت الأجزاء أجزاء مستقلة، كما في المركب الواحد على مسلك غير السيد السناد الذين يقولون بالتركيب الانضمامي بين المادة والصورة.

وهكذا لا بدّ على هذا التقريب من إنكار وجود الكلّ غير الحقيقي، كالبيت والكتاب وأمثال ذلك، فإنّ البيت أو الكتاب وأمثاله موجود بوجود الأجزاء، والحال أنّكم تقولون بأنّ الجزئية منافية للحمل، فهذا ينافي وجود ما هو غير قابل للحمل على الجزء بوجود الجزء.

وأمّا حلاً فهو ما ذكرناه في مقدمة الواجب، وهو أنّ ما قيل من أنّ الجزئية تنافي الحمل صحيح في الجملة، لا بالجملة.

توضيح ذلك: أنّ الأجزاء قابلة للحاظ على نحوين:

النحو الأول: لحاظ كلّ جزء بحدّه؛ فإن لوحظ الجزء بحدّه كان مغايراً للكلّ، ولا يمكن أن يحمل الكلّ عليه ولو كانت جميع الأجزاء موجودة، ويعبّر عن ذلك بلحاظ الجزء بشرط لا، وهذا هو معنى بشرط لا في باب الحمل، وهو غير بشرط لا في باب اعتبار الماهية.

النحو الثاني: ملاحظة الأجزاء لا بشرط، والمقصود من اللا بشرط هنا ـ أي: مع قطع النظر عن الحدود ـ هو ملاحظة الأجزاء بما أنّها معروضة للوحدة، وعليه وجود الكلّ عين وجود الأجزاء.

وخلاصة الكلام: أنّه فرق بين لحاظ الجزء بشرط لا ولا بشرط، وعليه فبما أنّ حدّ الجزء مغاير لحد الكلّ، فلا يمكن حمل الكلّ عليه، أو بالعكس.

نعم، يصحّ الإخبار عن الاتحاد في الوجود، ومن المعلوم أنّ الاتحاد في الوجود غير الحمل، فيمكن أن يقال: إنّ الإنسان مع الحيوان الذي هو جنس أو مع الناطق الذي هو فصل موجود بوجود واحد، وهذا إخبار وليس بحمل، فإنّ الحمل معناه الهوهوية، والهوهوية متوقفة على غض النظر عن اثنينيتهما وعدم ملاحظة كلّ واحد بحدّه وبشرط لا، بل يلحظان بما أنّهما معروضان للوحدة.

وبعبارة أُخرى: ملاحظة الكثرات بنحو الوحدة في الكثرة موجبة للحمل وإلّا فلا، فالباب مثلاً ليس ببيت والحائط ليس ببيت والساحة ليست ببيت، فكل جزء بحدّه لا يكون بيتاً، والبيت عبارة عن الباب والحائط والساحة والغرف وغير ذلك مع قطع النظر عن حدودها.

وعليه فما قيل من أنّ الجزئية تنافي الحمل ليس معناه أنّ الحمل لا يمكن أصلاً، بل معناه أنّ الأجزاء إذا لوحظت بحدودها فهي غير قابلة للحمل، وأمّا إذا لوحظت لا بشرط فالحمل ممكن.

وفي المقام أجزاء الليل والنهار إذا لوحظت بحدودها فهي غير الليل والنهار بنحو الكلّ.

وأمّا مع قطع النظر عن حدودها فهي عين الليل والنهار، فإنّ تكبيرة الصلاة والركوع والسجود وغير ذلك إذا لوحظت بحدودها فهي ليست بصلاة، وأمّا بلحاظ أنّها تشكل مركباً واحداً، فالصلاة توجد بوجودها، وبهذا اللحاظ تكون صلاة.

الجهة الثانية: أنّ ما يقال من أنّ الكلّ موجود بوجود أجزائه إنّما يوجد بوجود الأجزاء بالأسر ومجتمعاً، فالأجزاء المجتمعة إذا لوحظت على نحو اللابشرط يطلق عليها الكلّ، ولا يحمل الكلّ على الأجزاء متفرقةً، فإنّه لا يطلق البيت على باب فقط أو على حائط فقط إذا وجدا في الخارج متفرقين، سواء ألوحظت الأجزاء على نحو اللابشرط أم لا. فما قيل: إنّ المراد منه الأجزاء بالأسر وفي حال الاجتماع إن لوحظت على نحو اللابشرط فيحمل عليها، والكلّ يوجد بوجودها، ولكنه لا يتم في المقام؛ إذ الكلّ التدريجي لا تجتمع الأجزاء فيه حتى يحمل عليها الكلّ؛ لأنّ وجود كلّ جزء مساوق لانعدام بقية الأجزاء.

والجواب عن ذلك: أنّه صحيح أنّ الكلّ موجود بوجود الأجزاء مجتمعةً (ولا اجتماع في الزمان)، وليس في الزمان والزماني اجتماع للأجزاء، إلّا أنّه يكفي في الاجتماع أن يكون زمانياً أو امتدادياً، يعني: كون الأجزاء مجتمعة في امتداد واحد، ولا يلزم أن تكون الأجزاء مجتمعة في زمان واحد.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأجزاء التي يكون الليل أو النهار مركباً منها إن لوحظت على نحو اللابشرط، يعني: مع قطع النظر عن الحدود وقلنا بأنّ الاجتماع الامتدادي مثل الاجتماع الزماني ـ كما هو كذلك ـ فعليه يمكن أن يقال: إنّ الكلّ يوجد بوجود هذه الأجزاء، فأول جزء من أجزاء النهار إذا تحقق يمكن أن يقال: النهار موجود.

وعليه يكون الكلّ قابلاً للشكّ في بقائه، ويصحّ أن يقال: إنّ الزمان بمعنى الكلّ أيضاً له واقعية.

وخلاصة الكلام: أنّه وإن كان فرق بين الكلّ الامتدادي وغير الامتدادي، إلّا أنّ هذا لا يكون منشأً لإنكار الكلّ الامتدادي والقول بأنّه من الموهومات، فلا مانع من أن نقول: إنّ الجزء يوجد به الكلّ الامتدادي؛ إذ نوع اجتماع هذه الأجزاء اجتماع امتدادي، وهذا الكلّ الامتدادي إمّا من الأُمور الاعتبارية العقلائية، وإمّا من الأُمور الانتزاعية بوجود منشأ انتزاعه، كما أنّ الآن السيّال موجود بوجود منشأ انتزاعه ـ

وسيأتي فيما بعد توضيح ذلك إن شاء الله، وأنّ الزمان بمعنى القطع ناشئ عن رؤية الزمان من زاوية المكان ـ وهذا الإشكال لعلّ منشأه قياس الكلّ غير التدريجي بالكلّ التدريجي.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من المقام الأول وهو البحث عن الزمان.

وقد ظهر أنّ الزمان كما يلاحظ كلياً كذلك يلاحظ كلًّا، والكلّ وإن كان وجوده بوجود جميع أجزائه، إلّا أنّ هذا في الكلّ غير التدريجي، وأمّا في الكلّ التدريجي فيتحقق الكلّ بوجود أول جزء منه.

وعلى هذا، فيصدق البقاء عليه، وليس هناك مانع من استصحابه.

ولا بدّ من التذكير بأنّ هذه الإشكالات إنّما هي على استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة، فإنّهم أشكلوا في الوجود الامتدادي للماهية الامتدادية، وأنه ما معنى الماهية الامتدادية وهل إنها أمرٌ واقعي أو لا؟ و هل يتحقق الكلّ بأول جزء من الوجود الامتدادي أو لا؟

وأمّا في مفاد ليس الناقصة لا إشكال، بمعنى أنّ قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أخذ فيه عدم الليل غايةً للحكم، فلا مانع من استصحاب عدم الليل؛ إذ وجود الماهية الامتدادية وجود تدريجي ويوجد بأول جزء منه، ولكن عدم تحققه غير امتدادي حتى يجري فيه النزاع.

وقد اشير إلى ذلك في مصباح الأُصول ـ والعجب أنّه جعل مورد البحث في مباني الاستنباط[1] الوجود والعدم ـ كما في سائر التقريرات للمحقق النائيني والعراقي حيث جعل مورد البحث أعمّ من مفاد كان التامة، والحال أنّ شبهة التدريجية غير جارية في عدمه.

(١) مباني الاستنباط ٤: ١١٥.

نعم، لو أنكرنا وجود الماهية التدريجية فعدمه الـذي بـديل لـه أيضـاً لم يكـن لـه واقعية.

وأمّا القسم الثاني وهو غير الزمان من التدريجيات، مـن قبيـل الـتكلّم والسـيلان والسفر وأشباه هذه الأُمور، فهل يجري فيها الاستصحاب أو لا؟

ففي أمثال هذه الموارد كيف يمكن تصـوير الماهيـة الامتداديـة والتدريجيـة التـي لازمها الوجود التدريجي والوجود بوجود أول أجزائها ؟

وإنّما يبحث عن هذه الأُمور مستقلاً لأجل الفرق بين هذه الأُمور وبـين الزمـان؛ إذ قِطَع الزمان التي كانت مورداً للبحث بلحاظ ما اشتمل عليـه مـن الأجـزاء كانـت وحدتها وحدة اتصالية، ولم تكن وحدتها مرتبطةً بالعرف، كما أنّ انفصال كل قطعة من الأُخرى كان انفصالاً واقعياً، كانفصال نهار من نهار آخر، أو شهر من شهر آخر.

وأمّا غير الزمان من التدريجيات فقد تكون وحدته وحدة عرفية؛ فلذا نحتـاج إلى توضيح للوحدة الجامعة للأجزاء بالفعـل أو بـالقوة لهـذه الأُمـور الملحقـة بالزمـان، كالحركة والسفر والسيلان والتكلّم.

والسبب في ذكر هذا التوضيح وقوع إبهام في بعض الكلمات.

ولتوضيح ذلك لا بدّ من ذكر أُمور:

الأمر الأول: أنّ الأُمور التدريجية مطلقاً قد تكون وحدتها وحدة حقيقية، بمعنـى أنّ الواحد المفروض كالنهار مثلاً لو أردنا فرض تكثره بأن يفرض له أجزاء متعـددة، فإنّ هذا التكثر يدور مدار الاعتبار، وإلّا فهـذه الأجـزاء في نفسـها أمـر واحـد، فـإنّ الزمان كالنهار والليل والشهر وأمثال ذلك تركّبها مـن الأجـزاء إنّـما يكـون بواسـطة الكثرة الاعتبارية، ولولا الكثرة الاعتبارية لم يكن لها أقسام ولا أجزاء. فوحدتها وحدة حقيقية ناشئة من الاتصال، وكثرتها كثرة اعتباريـة، يعنـي ملاحظتـه كـلاً وذا أجـزاء يحتاج إلى الاعتبار، ولا بدّ أن يكون له مصحح وغرض.

وقد تكون وحدتها وحدة اعتبارية، كالصلاة، فإنّها مركبة من مقولات مختلفة من اللفظ والوضع وغيرها، ووحدتها إنّما تكون بالاعتبار، وكذا التكلّم كالدرس الواحد والخطبة الواحدة؛ فإنّ هذه الأُمور متكثرة في الواقع، إلّا أنّها واحدة بالوحدة الاعتبارية، مع أنّه قد يتخلل السكون في هذه الأُمور.

والغرض، أنّ الزمان وحدته حقيقية، وراسمه ومنشؤه الاتصال ـ والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ـ وغيره من التدرجيات وحدتها دائرة مدار الاعتبار.

الأمر الثاني: أنّه فيما إذا كان راسم الوحدة ومنشؤها هو الاتصال، فمن الواضح أنّ وحدتها غير قابلة للاعتبار، والاتصال كاف في الوحدة وأن نعتبره شيئاً وماهية واحدة ووجوداً واحداً، وإنّما تكون كثرتها أمراً اعتبارياً.

وأمّا فيما إذا كانت الوحدة وحدة اعتبارية، مثل التكلّم والسفر والسيلان وأمثال ذلك، ففي هذه الموارد باعتبار المعتبر يكون هذا سفراً واحداً وسيلاناً واحداً وذاك سفراً آخر وسيلاناً آخر، واعتبار أُمور متعددة أمراً واحداً يحتاج إلى مصحح.

ومصحح الاعتبار يختلف بحسب الموارد:

فقد يكون مصحح اعتبار الوحدة هو المقتضي، كما في بعض موارد سيلان الدم، فإنّ سيلان الدم بلحاظ مناشئه يختلف ماهيةً، فإنّه يمكن سيلان الدم من عرق خاص اعتباره حيضاً، ومن عرق آخر استحاضة، ومن عرق آخر عذرة، وهكذا، فإنّ منشأ الاختلاف لحاظ المقتضي.

وعليه لا يمكن الحكم بالوحدة مع قطع النظر عن مقتضياته، فلا يمكن استصحاب سيلان الدم.

نعم، ما دام المقتضي الأول موجوداً، كما إذا كان الدم تقتضيه القرحة، وشككنا في أنّه تبدّل إلى الحيض أم لا، فما دامت القرحة موجودة يمكن استصحابه وأنّه دم قرحة، وأمّا إذا أُزيل المقتضي فلا يمكن استصحابه.

فالمعيار في هذه الموارد هو وحدة المقتضي وتعدّده.

وقد يكون المعيار في الوحدة والتعدّد ومصحح الوحدة هو العنوان، كعنوان قراءة القرآن وقراءة الدعاء أو التدريس.

فهنا أيضاً لا يمكن استصحاب التكلّم فيما إذا شككنا في أنّه هل شرع في قراءة الدعاء بعد ما كان مشغولاً بقراءة القرآن أو لا؟ وذلك لتعدّدهما بتعدّد العنوان.

وقد يكون مصحح الوحدة أو التعدّد هو تعدد الداعي، كما إذا سافر إلى كربلاء لزيارة الحسين عليه السلام وشككنا في أنّه هل سافر إلى بغداد لداع من الدواعي أو لا؟

فهنا لا يمكن الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ السفر يتعدّد بتعدّد الداعي، وقد تجتمع العناوين مع الدواعي.

ونحن لسنا بصدد عدّ مصححات الوحدة والتعدّد العرفي وأنّه يجتمع بعضها مع بعض، بل بصدد بيان أنّ الوحدة الاعتبارية محتاجة إلى مصحح، ففي كل مورد كان له تعدّد، وزالت الوحدة بنحو يقال: إنّ هذا ماهية أُخرى غير الماهية الأولى، ونتيجته يكون هذا وجوداً آخر غير الوجود الأول، فيكون استصحابه داخلاً في استصحاب الكلّي القسم الثاني من القسم الثالث.

الأمر الثالث: أنّ الأُمور التدريجية مختلفة، فقد يكون بعضها قابلاً للوحدة الاتصالية فقط، وهو المعيار في وحدته كما في الزمان، فإنّه لا معنى لانفصال الأجزاء في الزمان، ففي الزمان تكون الوحدة وحدة اتصالية فقط.

وبعضها وحدتها وحدة اعتبارية فقط، وهذا كالتكلّم وما يكون أجزاؤه منفصلةً بالذات، وبعضها وحدتها قابلة لكلتا الوحدتين، كالسفر والحركة وسيلان الدم، فإنّه من الممكن أن يكون متصلاً باتصال وحداني، كما أنّه من الممكن أن ينقطع، كما إذا توقف في سفره لأجل الاستراحة، فهنا لا بدّ من الرجوع إلى العرف، وأنّ العرف هل يكتفي بوحدة السفر بإحدى الوحدتين، أو أنّ المعيار في وحدته هي الوحدة الاعتبارية؟ فإذا كان المعيار هو الوحدة الاعتبارية، فيتعدّد بتعدّد الداعي.

ونستنتج من هذه الأُمور الثلاثة: أنّ الاستصحاب غير جارٍ في موارد تعدّد الماهية؛ إذ يدخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني من القسم الثالث.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر في مصباح الأُصول ردّاً على المحقق الخراساني والنائيني غير صحيح.

قال المحقق الخراساني: (إنّه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة، فإنّ الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها ـ مع الشك في استمرارها وانقطاعها ـ نقضاً)[1].

وظاهر هذه العبارة أنّ الأمور غير القارة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما تعتبر فيه الوحدة الاتصالية، فإن تخلل الانفصال كان ذلك مضراً بوحدته.

القسم الثاني: ما تكون الوحدة العرفية فيه هي المعيار، والانفصال في هذا القسم بما لا يخل بالوحدة العرفية ـ وبحسب تعبيره (بما لا يخل بالاتصال عرفاً) ـ لا يكون مضراً؛ إذ راسم الوحدة في هذا القسم لم يكن هو الاتصال، بل كان راسمه الاعتبار.

وهذا كما ترى أمر صحيح، وقد ظهر ذلك من خلال بيان الأُمور الثلاثة.

إلّا أنّه قال في مصباح الأُصول: (ثمّ إنّه ذكر صاحب الكفاية قدس سره أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولا يضرّ السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً)[2].

---

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٥٣.

ونحن لا ندري كيف نسبه إلى صاحب الكفاية والحال أنّ صاحب الكفاية لم يذكر الحركة، وكذا لم يذكر أنّ تخلّل العدم غير مضر إذا كان يسيراً، بل قال: (بما لا يخل بالاتصال عرفاً) ومراده من هذه العبارة كما قلنا أنّه إذا لم يكن مخلّاً بالوحدة العرفية وبالاتصال العرفي سواءٌ أكان يسيراً أم غير يسير، وإنّما ذكر ذلك لتتم الوحدة حتى يمكن استصحابه، لا لما ذكر في مصباح الأُصول: (لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولا يضرّ السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً)؛ فإنّ المحقق الخراساني يقول: إنّه تارةً يكون تخلل العدم في الشيء الواحد مضراً، وتارة لا يكون مضراً، وهذا غير أنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية، وصاحب الكفاية ليس بصدد بيان المناط في الاستصحاب، بل بصدد بيان أنّ المستصحب على قسمين: قسم منه يضر بوحدته السكون، وقسم لا يضر بوحدته السكون.

ثمّ قال: (وفيه أنّ بقاء الموضوع في الاستصحاب وإن لم يكن مبنياً على الدقة العقلية بل على المسامحة العرفية ونظر العرف أوسع من لحاظ العقل في أكثر الموارد إلّا أنّه لا فرق بين العقل والعرف في المقام فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه أنّه متحرك عرفاً لصدق الساكن عليه حينئذٍ ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن والمتحرك في نظر العرف أيضاً. وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً إنّه متحرّك بحركة واحدة)[1] إلى آخره.

وفيه:

أولاً: أنّ صاحب الكفاية لم يذكر كلمة التحرّك.

وثانياً: على فرض أنّه يقول به فهو إنّما يقول به في مثل ما إذا أمر الآمر بأن يتحرّك الجيش نحو الجبهة الفلانية، أفهل تكون استراحتهم في الطريق مضرةً مع حركتهم. فلا بدّ من ملاحظة نوع الحركة.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٥٣-١٥٤.

نعم، إذا كانت الحركة من قبيل حركة الأرض فيكون السكون ـ ولو آناً ما ـ مضراً بوحدة الحركة.

ثمّ قال: (نعم، قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة)[1].

ونحن نقول: إنّ هذا هو الذي كان صاحب الكفاية بصدد بيانه.

وذكر المحقّق النائيني كما ذكرنا أنّ الوحدة الاعتبارية تحتاج إلى مصحح، فقد يكون مصححه وحدة المبدأ وتعدّد المبدأ، وقد يكون وحدة الداعي وتعدّده، وغير ذلك من مصححات الوحدة الاعتبارية.

وذكر: أنّ في موارد تعدّد المبدأ وتعدّد الداعي لا يجري الاستصحاب، فقد قال في فوائد الأُصول[2]: (وأما الوجه الثالث وهو: ما إذا كان الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر يقتضي وجوده مقام المبدأ الأول الذي علم بارتفاعه، فالأقوى: عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي) ثمّ مثّل لذلك بوحدة الكلام فقال: (فان وحدة الكلام عرفا إنما يكون بوحدة الداعي ، فيتعدد الكلام بتعدد الداعي، فيشك في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأول عند احتمال قيام داع آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقدحاً في النفس أولاً، فلا يجري فيه الاستصحاب، وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الأمور التدريجية، فتأمل).

وقال في مصباح الأُصول[3]: (ومنع العلامة النائيني قدس سره عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث بدعوى أنّ الحافظ للوحدة في الأُمور التدريجية غير القارة كالحركة هو الداعي فمع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة، ومع تعدّده تكون

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٥٤.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٤٤١.

(٣) مصباح الأصول ٢: ١٥٢-١٥٣.

الحركة متعددة، وحيث إنّ الداعي الأوّل قد انتفى في القسم الثالث يقيناً فتكون الحركة الحادثة بداع آخر على تقدير وجودها غير الحركة الأُولى، فلا يصحّ جريان الاستصحاب لاختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة.

وقد ظهر جوابه مما ذكرنا؛ فإنّ الحافظ للوحدة ليس هو الداعي، بل هو الاتصال، فما لم يتخلل العدم فالحركة واحدة وإن كان حدوثها بداع وبقاؤها بداع آخر، وإذا تخلل العدم كانت الحركة متعدّدة وإن كان الداعي واحداً.

وقد نقضنا عليه قدس سره في الدورة السابقة بالسجدة، فمن سجد في الصلاة بداعي الامتثال ثمَّ بعد إتمام الذكر بقي في السجدة آناً ما للاستراحة مثلاً فهل يمكن القول ببطلان الصلاة لأجل زيادة السجدة).

والسيد (حفظه الله) أخذ المعيار هو الاتصال مطلقاً، وهذا لا شكّ فيه في الوحدة الاتصالية، والكلام إنّما هو في غير ما يعتبر فيه الاتصال ممّا يتعدّد بتعدّد الداعي والمبدأ والمقتضي وغير ذلك، مضافاً إلى أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) لم يذكر الحركة.

أمّا النقض الذي ذكره فإنّما يتم بناءً على أنّ السجدة عبارة عن كون الجبهة معتمدة على الأرض، ولا يتمّ بناءً على أن تكون السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض، فلا يتعدّد بتعدّد الدواعي، فإنّ السجدة عبارة عن انحناء بحدّ توضع الجبهة على الأرض، والمحقق النائيني لم يقل بأنّ تعدد الداعي مطلقاً يوجب التعدّد حتى ينقض بمثل هذا النقض.

والغرض من هذا البحث وبيان الأُمور الثلاثة هو أنّ الاعتراض على المحقق النائيني والخراساني في غير محلّه.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الزمان من ملابسات الحكم، سواء أكان العمل قار الذات كالجلوس أم غير قار الذات كالتكلّم، وسواء جعل الزمان موضوعاً أم متعلّقاً للحكم. فهل أنّ الاستصحاب في نفس الزمان أو في الفعل الذي يكون الزمان من ملابساته جارٍ أو لا؟

والفرق بين هذا المقام والمقام الأول أنّ الزمان في المقام الأول كان موضوعاً للحكم، مثل أن يقال: ما دام يوم الجمعة موجوداً فامسك.

وأمّا في هذا المقام فالزمان ليس تمام الموضوع، بل هو إمّا متعلّق الحكم أو من ملابسات الموضوع، والشكّ في هذا المقام إمّا أن يكون من جهة الشبهة المصداقية، وإمّا من جهة الشبهة المفهومية.

والكلام فعلاً من جهة الشكّ في الشبهة المصداقية.

وتوضيحاً لمحل البحث نبحث في أنّه هل يمكن أخذ الزمان نعتاً كما يمكن أخذه مقارناً، بمعنى: أن يكون الزمان ملابساً أو متعلقاً على نحو الصفتية، كما يمكن أخذ الزمان ملابساً أو متعلقاً على نحو المقارنية أو لا.

والفرق بينهما: أنّه إن قلنا بإمكان أخذه على نحو الصفتية فهنا استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة لم يترتب عليه أي أثر؛ وذلك لأنّه لا يمكن إثبات الوجود الناعتي باستصحاب الوجود المحمولي، والمفروض أنّ الزمان أُخذ نعتاً.

وأمّا إذا كان الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية والمقارنية فهنا ربّما يقال بأنّ استصحاب وجود الزمان بنحو مفاد كان التامة يترتب عليه الأثر.

ولأجل ذلك لا بدّ وأن نرى أولاً أنّه هل من المعقول أخذ الزمان في ملابسات الموضوع أو المتعلّق على نحو الناعتية أو لا؟

فنقول: إنّ الظاهر من عبارات مصباح الأُصول هو أنّ الزمان لا يعقل أن يكون من أوصاف الفعل؛ لأنّ الزمان من الموجودات الخارجية، والفعل صفة قائمة بالمكلّف وعرض قائم به.

وعليه، فليس الزمان من شؤون الفعل حتى يمكن أخذه نعتاً له، ولا يمكن أخذ كلّ شيء نعتاً لشيء آخر، بل لا بدّ وأن يكون النعت من سنخ العارض والمعروض.

وهذا الذي ذهب إليه السيد الخوئي (حفظه الله) لا يمكن المساعدة عليه؛ لما ذكرناه في مبحث الموسع والمضيق من أنّ الزمان يؤخذ في العرف والفلسفة بنوعين، ويعبّر عن أحدهما بالكم، وعن الآخر بمتى.

فإنّه تارة يكون السؤال عن مقدار الزمان الذي يجب فيه الإمساك فيقال: ساعة، فهنا الساعة ـ التي هي اسم لقطعة من الزمان ـ (كم)، وتارة يسأل عن أي زمان يجب فيه الإمساك فيقال: يوم الجمعة، وهنا يوم الجمعة (متى).

وفي النوع الأول يؤخذ الزمان بنحو يكون مشيراً إلى كمية الشيء الذي أُخذ الزمان متكماً به.

وبعبارة أُخرى: هو ما يعين كمية العمل من حيث الزمان، كما إذا قال: يجب عليك الجلوس في المسجد ساعة، فإنّ الزمان هنا جعل مرآة لكمية الجلوس الذي يكون الزمان من ملابساته، وهكذا لو قال: يحرم عليك الجلوس عند الفاسق ساعة، أو إذا جلست عند الفاسق ساعة يجب عليك التصدّق.

والزمان بهذا اللحاظ يكون من عوارض الشيء والعمل المتكمم به، وقطع الزمان مقاييس للامتداد البقائي، فإنّ لكلّ شيء مقياساً، ومقياس الامتداد البقائي هو الزمان، وبه يراءى أنّ متعلق الحكم أو موضوعه لا بدّ وأن يمتد بأي مدّة، كما أنّ لغير الامتداد البقائي مقاييس، فإنّ المتر والذرع مقياس للامتداد الخطي والسطحي، والكيل مقياس لحجم الأشياء، والكيلو لقياس الوزن، فإذا أخذ شيء مع هذه المقاييس ففيها إراءة لحدود الشيء الذي أخذ معه.

وقد يكون مرآة لنفس الذات أو لصفة زائدة، فإذا بيعت حنطة بشرط كونها كراً، فإن كان الكرّ مرآة لحجم خاص، فعلى فرض التخلّف يوجب خيار تبعض الصفقة. وإن كان الكر مقياساً لصفة وبشرط أن تكون كراً و ذا صفة كذا، فهذا يوجب خيار تخلف الشرط، ولذا ذكرنا في بحث المكاسب: أنّ اختلاف الفقهاء هناك من أجل ذلك، فمن أخذه مرآة لنفس الذات ذهب إلى خيار تبعض الصفقة، ومن أخذه صفة

ذهب إلى خيار تخلّف الشرط، ومن المعلوم: أنّ البيع في الأول باطل بالنسبة إلى المقدار الناقص، وفي الباقي له الخيار، وفي تخلّف الشرط البيع صحيح، إلّا أنّ له الخيار.

والغرض: أنّ المقاييس مطلقاً ومنها الزمان مرآة للامتداد المعتبر في ذلك الشيء، فإذا قال: يجب عليك الجلوس ساعة، فالمحبوب هو الجلوس الممتد إلى نهاية الساعة، وكذا في المبغوضية.

فهنا الزمان لم يؤخذ مستقلاً، بل أخذ مشيراً إلى الامتداد الخاص الذي هو معتبر في العمل، وفي الحقيقة أنّ الموضوع مركب من موصوف وصفة، وبهذا اللحاظ يكون الزمان من الكميات ويكون تحت دائرة الطلب، يعني: لا بدّ للمكلّف من إيجاده.

وأما النوع الثاني فهو أن يؤخذ الزمان مشيراً إلى اعتبار وقوع الفعل في وقت خاص.

وهذا هو الذي يعبّر عنه بمتى، فيقال: متى أزورك، وزر الحسين عليه السلام يوم عرفة، فإنّ الزمان أخذ ظرفاً وبنحو متى، لا أن يكون مشيراً إلى امتداد الزيارة ومحدِّداً.

وبهذا اللحاظ يكون الزمان من المقارنات، وليس من الأعراض.

وعدّ الزمان ـ بمعنى متى ـ من أعراض النسبية إنّما هو بلحاظ أنّ الإضافة إلى هذا الزمان يكون جزء أوصاف ذلك الشيء، لا أن يكون نفس الزمان من الأوصاف، بل إضافته إليه ونسبته إليه تعدّ جزء أوصاف العمل، يعني: أنّ الإضافة أو هيئة كون الشيء في الزمان تعدّ من أوصاف الشيء فيما إذا أخذت الهيئة أو الإضافة جزءاً للموضوع.

وأمّا إذا لم تؤخذ الهيئة أو الإضافة جزءاً للموضوع، فلا يكون صفة، بل يكون من مقارناته وليس من الأعراض ـ كما ذكر في مصباح الأُصول ـ كما إذا قال: يجب عليك زيارة الحسين عليه السلام زيارة نهارية أو ليلية أو رجبية، ويقال: الأغسال النهارية أو الأغسال الليلة.

فظهر أنّ الزمان بمعنى متى يمكن أخذه على نحو الصفتية، كما يمكن أخذه بنحو الظرفية.

والكلام في أنّه إذا أخذ على نحو الصفتية، كما إذا قال: زر الحسين عليه السلام زيارة نهارية، فهل أنّ مفاده مفاد الظرفية وبمعنى (في)، أو أنّ مفاده اعتبار صفة للفعل مضافاً إلى اجتماعه مع الزمان، فإنّه إن قال: زر الحسين عليه السلام يوم عرفة، فيمكن أن يقال وجود يوم عرفة والزيارة كاف، وهذا هو مصحح استصحاب مفاد كان التامة، وسيأتي توضيحه في هذا البحث إن شاء الله.

أمّا إذا استفدنا أكثر من ذلك من قوله: زر الحسين عليه السلام زيارة نهارية، وأنّ صفة من الصفات أخذت زائدةً على العمل، فلا يمكن الاستصحاب.

والظاهر أنّه فرق بين زر الحسين عليه السلام في يوم عرفة وبين زر الحسين زيارة نهارية مثلاً، حيث أخذت صفة من الصفات للفعل في الثاني، فقد ذكر أهل الأدب أنّ حكم النسبة حكم الصفة، بل ليست النسبة إلا صفة، وغير لازم أن يكون مبدؤه من الصفات، فإنّ نسبة الشخص إلى العلوي ـ مثلاً ـ غير لازم أن يكون من الصفات، وقد صرّح في التصريح بأنّ باب النسب: (سمّاه سيبويه باب الإضافة وابن الحاجب باب النسبة، والغرض منها أن تجعل المنسوب من آل المنسوب إليه، أو من أهل تلك البلدة أو الصنعة، وفائدتها فائدة الصفة)[1]، وقد أوضحوا كون فائدتها فائدة الصفة أنّها في الإعراب لها حكم الصفة وفي حمله على من قام به، كما تحمل الصفة على الموصوف، فيقال: زيد مصري، كما يقال: زيد ضارب.

وعليه فإن قيل: زر الحسين عليه السلام زيارة نهارية، فمعناه زر الحسين عليه السلام زيارة موصوفة بكونها مضافةً إلى النهار.

وما ذكرناه موافق لما ذكره المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية.

---

(١) شرح التصريح على التوضيح ٢: ٥٨٧.

إلّا أنّ بعض الأكابر ـ كما ذكرنا ـ قد أنكر ذلك في مصباح الأُصول ـ أيضاً ـ وأنّ مفاد زر الحسين عليه السلام زيارة نهارية عين مفاد زر الحسين عليه السلام في النهار.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه يمكن لحاظ الزمان على نحوين:

الأول: أن يكون مشيراً إلى مقدار الامتداد، وبالنتيجة يكون المتعلّق أو الموضوع مأخوذاً موصوفاً.

الثاني: أن لا يكون الزمان مشيراً إلى مقدار الامتداد، بل أخذ ظرفاً، وهنا تارة يؤخذ على نحو الصفتية، وتارة يؤخذ لمجرّد الظرفية.

ثمَّ بعد ذلك يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأُولى: في أنّه إذا أُخذ الزمان على نحو المحدد والكمية فهل يجري الاستصحاب الوجودي أو لا؟

وهذا ممّا لم يتعرّض له الأُصوليون، بل لم يلتفتوا إلى هذا التقسيم أصلاً، ونظر الجميع إلى ما إذا أخذ الزمان بنحو متى.

والظاهر أنّه إذا أخذ الزمان محدداً ومشيراً إلى مقدار الامتداد، وشككنا من جهة الشبهة المصداقية في أنّ الامتداد المعتبر هل تحقق أو لا؟ ـ كما إذا قال: زر الحسين عليه السلام ساعة، وشككنا في تحقق الساعة، فهل يمكن استصحاب بقاء الساعة أو لا؟ ـ هو إمكان إجراء الاستصحاب في عدم اتصاف الزيارة بهذه الصفة، أو عدم تحقق الموصوف أو عدم تحقق الغاية فيما إذا كان على نحو التركيب، كما إذا قال: زره من طلوع الشمس إلى الزوال.

وأمّا الاستصحاب الوجودي فلا يمكن التمسك به.

الجهة الثانية: في أنّه إذا أخذ الزمان بنحو متى، وحينئذ فتارة يكون على نحو التوصيف، مثل: زر الحسين عليه السلام زيارة رجبية، وتارة يكون مرجعه إلى الظرفية المجردة.

أمّا الأول، فلا يمكن إثبات الزيارة الرجبية باستصحاب بقاء الزمان ـ نعم، إذا كان أول ما شرع في الزيارة كانت زيارة رجبية، وفي الأثناء شكّ بقاء هل هي زيارة رجبية أو لا؟ فيمكن استصحابه ـ وباستصحاب بقاء الزمان بنحو مفاد كان التامة لا يمكن إثبات وصف النهارية للعمل؛ وذلك لعدم إمكان إثبات الوجود الناعتي بسبب استصحاب الوجود المحمولي، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

وأمّا الثاني، فتارة يعلم عند الشروع في العمل بوقوعه في النهار ـ مثلاً ـ إلّا أنّه يشك في وقوعه في النهار استدامة، فهنا لا محذور في استصحابه.

وتارة قبل الشروع في العمل لا يدري أنّ النهار باق أو لا، فهل يمكن استصحاب الزمان في هذه الصورة أو لا.

ومع القول بجريانه يكون العمل واقعاً في الزمان المطلوب.

وقد ذكرت وجوه لجريان الاستصحاب في المقام نذكر بعضها:

الوجه الأول: ما هو مذكور في نهاية الأفكار(١)، وهو التمسك بالاستصحاب التعليقي، وأنّ هذا العمل لو كان واقعاً قبلاً كان واقعاً في النهار، والآن يشكّ في أنّه خرج من هذا العنوان أم لا، فيستصحب كونه واقعاً في النهار على نحو الاستصحاب التعليقي.

وإثبات متعلّق الحكم بهذا النحو مخدوش:

أولاً: أنّه سنذكر إن شاء الله في مبحث الاستصحاب التعليقي أنّ الاستصحاب التعليقي لا يجري في الأحكام.

وثانياً: أنّه على فرض جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام بوجه لا يجري في الموضوعات.

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٥٠.

الوجه الثاني: القول بجريان الاستصحاب، ويثبت بذلك وجود الزمان، وما ذكر في الاشكال عليه من أنّ الاستصحاب هنا لا أثر له؛ إذ الفعل هنا مركب من أُمور ثلاثة: ذات الفعل، والمتعلق، وعنوان اليوم المعين، وكلمة (في)، كما إذا قال: صم يوم الجمعة أو في يوم الجمعة ـ بلا فرق بين ذكر كلمة (في) وعدم ذكرها فيما إذا كان متضمناً لمعنى (في) كما في المفعول فيه ـ فهنا الصوم محرز بالوجدان، والوقت محرز بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامّة، ونحتاج إلى ما يثبت أنّ الصوم وقع في يوم الجمعة ولا مثبت له، وإثبات ذلك باستصحاب الزمان مبتن على القول بالأصل المثبت.

وأُجيب عنه بما يؤدي إلى إنكار دخالة النسبة الظرفية، وحينئذ لا يكون الاستصحاب من الأصل المثبت، ولتصوير ذلك عدة تقريبات:

التقريب الأول: ما ذكره السيد الحكيم (رحمه الله) في موارد متعدّدة من كتابه المستمسك، وملخص كلامه:

أنّ هذا السنخ من الأفعال ظرفه نفس الزمان، وبتعبيره: (أمد الموهوم)، وأمّا الليل والنهار وأمثالها فليس من الزمان، بل مظروف للزمان كنفس الفعل، من جهة أنّ الليل والنهار وأمثالها أمارة على كون كوكب خاص في قوس خاص، وكون كوكب خاص في زمان خاص إنّما يقع في الزمان، ومرجع قوله: (صلّ في النهار أو صم في النهار) إلى أنّه لا بدّ وأن يكون الصوم أو الصلاة في زمان يكون النهار موجوداً فيه، يعني: أنّ الزمان لا بدّ وأن يكون ظرفاً لشيئين أحدهما: العمل، وثانيهما: ما عبّر عنه بالنهار، وليس ارتباط العمل بالنهار ارتباط الظرفية والمظروفية، بل كلاهما مظروفان للأمد الموهوم وهو الزمان، فهما مقترنان في الوجود.

فقد قال: (ويمكن أن يدفع الإشكال بأنّ ظرفية الزمان الخاص ـ أعني الليل والنهار ونحوهما ـ ليس المراد بها كونه ظرفاً للفعل الموقت حقيقة؛ إذ الإضافة بينهما ليست إضافة الظرفية.

إذ كيف يمكن اعتبارها بين حركة الكوكب في القوس الفوقاني أو التحتاني وبين فعل المكلّف بل إضافة الظرفية إنّما تعتبر بين فعل المكلّف والأمد الموهوم الذي يعتبر ظرفاً للفعل كما يعتبر أيضاً ظرفاً لليل أو النهار أو غيرهما من الساعات، فيكون معنى (صم في رمضان) صم في ذلك الأمد الموهوم الذي يكون ظرفاً لرمضان، فترجع الإضافة بين الصوم ورمضان إلى إضافة الاقتران نظير الإضافة بين الصلاة والطهارة في قولنا صل في طهارة.

وعليه فكما لا إشكال في جريان استصحاب الطهارة لإثبات كون الصلاة في طهارة، كذلك لا ينبغي الإشكال في جريان استصحاب رمضان لإثبات كون الصوم في رمضان، فلاحظ وتأمّل)[1].

إلّا أنّه يتوجّه إليه عدّة أسئلة:

السؤال الأول: أنّه ما هو الفارق بين الأمد الموهوم والزمان بمعنى قطع الزمان، مع أنّ راسمهما واحد، وهو إمّا الحركة الذاتية أو حركة الفلك، فكيف تقولون بالظرفية في الأمد الموهوم ولا تقولون في قطع الزمان؟

السؤال الثاني: أنّ حركة الكوكب ليست راسم هذه القطع، بل سبب لصحة التقطيع، وليست هذه القطع ليل ونهار وشهر اسماً لحركة الكوكب، بل راسم له ومعرف له، ومثله مثل الساعة، فإنّ الساعة محدِّدة ومبينة لقطع خاصة اعتبرت للزمان، فيقال: الساعة الواحدة، والساعة الثانية، والساعة الثانية عشر، وغيرها، فيمكن تصوير قطع الزمان ظرفاً بنفس المعنى الذي صورتم به ظرفية الأمد الموهوم.

وظاهر قولهم: (صم في رمضان) هو الظرفية، وقد عدّ النحويون اليوم والشهر وأمثال ذلك من أسماء الزمان، بل قيل: إنّه لا يمكن استعمال ذلك بدون (في)، فلا يمكن أن يقال: (دخلت شهر رمضان)، بل لا بدّ وأن يقال: (في شهر رمضان).

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨: ٣٩٤.

وهذا بخلاف المكان، فإنّه ربّما لا يدخل فيه كلمة (في)، فيصح أن يقال: (دخلت الدار) بدون تضمين معنى (في) أو كونـه في التقـدير، وأمّـا (دخلـت شـهر رمضـان) فكلمة (في) مقدّر فيه، وليست هذه القطع من الحوادث الواقعة في الزمـان، كـالأعمال الواقعة في الزمان.

مضافاً إلى أنّ الكوكب الفلاني في القوس الفلاني مرتبط بالحركة التوسـطية التـي هي خارجة عن محل كلامنا؛ إذ الكلام في الحركة القطعية.

التقريب الثاني: ـ ما يستفاد من جماعة ـ هو أنّ هذه القطع التي نعبر عنهـا بالليـل والنهار وأشباه ذلك أوصاف للزمان الذي هو عبارة عن ماهية مسـتمرة بالاسـتمرار التدريجي، لا الأُمور الواقعة فيه، والظرف إنّما هو نفـس الزمـان والأمـد الموهـوم، لا الصفة.

وعلى هذا التقريب يقال: هذا الزمان نهار أو ليل، وبالتقريب الأول يقال: في هذا الزمان نهار وليل.

فالماهية الممتدة هي الظرف للعمل، إلّا أنّ العمل لا بدّ وأن يقـع في زمـان يكـون موصـوفاً بهـذه الصـفة، وبالاستصـحاب نثبـت أنّ الزمـان الآن موصـوف بالصـفة الفلانية، ووقوع الفعل في أصـل الزمـان محـرز بالوجـدان، وكـون الزمـان موصـوفاً بالصفة الفلانية محرز بالأصل.

وهذا التقريب مبتن على استظهار أنّ هـذه القطـع وهـذه الأسـامي مرجعهـا إلى إعطاء صفة من الصفات أو معبّرة عن صفة من صفات الزمان.

وبعض هذه القطع لعلّه يمكن القول بأنّها تعطـي صـفة مـن الصـفات للزمـان كالليلية والنهارية، فإنّ الليل يدل على الظلمة، والنهـار يـدلّ عـلى النورانيـة والربيـع والخريف، وهذا غير متصـور في السـبت والأحـد إلى غـير ذلـك مـن أيـام الأُسـبوع والأشهر العربية، فلا تفيد هذه القطع معان يمكن أن يتصف الزمان بها ونقول الزمان

الموصوف بأنّه سبت. فهل هذه قطع من الزمان سميت بهذه الأسماء كأسماء الأمكنة كالنجف والكوفة وغيرهما؟

وربّما يشكل عليه بما ذكره الشيخ وغيره بأنّ الزمان الذي وقع فيه الفعل ليس له حالة سابقة، ولا نعلم أنّ الزمان هذا كان موصوفاً بالنهار أم لا، ونفس أمد الزمان نهاراً لا يثبت وقوع الفعل في النهار إلّا على القول بالأصل المثبت، وإشكال المثبتية لا يرد على التقريب الأول.

التقريب الثالث: ما ذكره بعض الأعلام على ما في مصباح الأُصول. وملخصه: أنّ الموضوعات المركبة إمّا أن تكون مركبة من المعروض وعرضه، وإمّا من غير المعروض وعرضه.

ففي الأول إحرازه متوقف على الاستصحاب بمفاد كان الناقصة كاستصحاب الكرّية للماء، بأن يقال: هذا الماء كان كرّاً، والآن كما كان، ومجرّد إحرازهما في الوجود غير كاف لترتيب الأثر، وفي الثاني مجرّد الاجتماع في الوجود كاف، فإن أحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل بمفاد كان التامة يترتب الأثر، وذكر أنّه (إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ اعتبار الزمان قيداً لشيء من هذا القبيل؛ فإنّ معنى الإمساك النهاري هو اجتماع الإمساك مع النهار في الوجود؛ إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية، والإمساك عرض قائم بالمكلّف فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر.

فإذا شكّ في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، ولا يكون من الأصل المثبت في شيء.

نعم، لو أردنا إثبات اتصاف الإمساك بكونه نهارياً باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامّة كان من الأصل المثبت، لكنّه لا نحتاج إليه، بل لا معنى له على ما ذكرناه)[1] إلى آخره.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٥٠.

ويرد على هذا الوجه أنّ الحروف المأخوذة في المتعلّق أو الموضوع هل يحتاج مفادها إلى الإثبات أو لا؟

فإذا كانت محتاجة إلى الإثبات فما هو مثبت كلمة (في) في هذا المثال؟ فإذا قال المولى: إن كان زيد على السطح فتصدّق، فهل يمكن أن يقال: إنّ السطح موجود بالوجدان، ووجود زيد نحرزه بالاستصحاب، فيترتب عليه وجوب التصدّق؟

ومن الظاهر أنّ الحروف تفيد معنىً آخر بمعنى أنّ هنا أيضاً ناعتية، إلّا أنّه ليس عبارة عن نفس السطح أو نفس الدار أو نفس الزمان، بل النعت عبارة عن كائنية هذا الشيء ومظروفيته له، يعني أنّ زيداً لو كان مستعلياً، فهذا الاستعلاء صفة له.

التقريب الرابع: وهو متوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ مورد الكلام ـ كما تقدم ـ هو ما إذا كان الموضوع مركباً من الأمرين اللذين يكون رابطهما حرفاً من الحروف، والحروف على قسمين:

القسم الأول: ما يدلّ على الربط والإضافة المطلقة، بمعنى: أنّه لا يدلّ على شيء سوى الاجتماع الوجودي للاسمين مثل (لا صلاة إلّا بطهور)، فما يدلّ عليه الباء في (بطهور) هو لزوم المعية بين الصلاة والطهور، وأنّ الصلاة لا بدّ وأن تكون مع الطهور.

القسم الثاني: ما يدلّ على الإضافة المتلونة بلون خاص، مثل الربط الاستعلائي كما يدلّ عليه (على)، أو الاستعلاء المرتبط بالطرفين ـ ولعلّ التعريف الثاني أدقّ. غاية الأمر أن الاستعلاء له طرفان، أحدهما مستعلي والآخر مستعلى عليه ـ والربط الظرفي مثل (في) في موارد المكان، مثل (زيد في الدار)، وهذا يدلّ على الظرفية والاحتواء، وهو ذو نسبتين، ويختلف الظرف والمظروف في الطرفين، والربط الملكي مثل (هذا الكتاب لزيد) ـ فإنّ اللام فيه تدلّ على الملكية ـ ذو إضافة.

فهذا القسم ليست دلالته على مجرد الربط بين الاثنين ووجود هذا مع وجود ذاك، كما كان يدلّ عليه القسم الأول، بل الإضافة هنا وفي هذا القسم متلونة بلون خاص، وهو الاستعلاء أو الملكية أو الظرفية والاحتواء.

وفي الحقيقة الموضوع أو المتعلّق مركب من أُمور ثلاثة: الاسمين والماهية التي نعبّر عنها بالمعنى الاسمي بالاستعلاء والملكية والظرفية، ومجرّد إثبات الطرفين أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل غير كاف لإثبات المعنى الحرفي؛ إذ المعنى الحرفي في هذا القسم يدلّ على ماهية ثالثة، وهذه الماهية الثالثة تحتاج إلى مثبت، وإثباتها بإثبات الطرفين مبتن على الأصل المثبت كما ذكرنا.

فإن علمنا بوجود السطح، وشككنا في وجود زيد عليه، فلا يمكن إثبات أنّه على السطح باستصحاب بقاء زيد، ولو أنّا نعلم أنّ لازم بقائه كونه على السطح؛ إذ هذا مبتن على الأصل المثبت.

وهذا بخلاف (لا صلاة إلّا بطهور)، فإنّ مفاد الباء ليس إلّا مجرّد لزوم اجتماعهما في الوجود، وهذا يثبت باستصحاب الطهارة.

والفرق بينهما أنّ في المورد الأول يكون اجتماعهما في الزمان من لوازم الاستصحاب؛ إذ الاستصحاب (إبقاء ما كان على ما كان)، فإن استصحبنا الطهارة إلى زمان الصلاة، فهذا نفس مفاد الاستصحاب ونفس ما يترتب عليه الأثر؛ إذ ما يترتب عليه الأثر هو الصلاة مع الطهارة للمصلي، ولا يترتب محذور المثبتية.

وفي المورد الثاني إثبات مفاد الحرف بإثبات الطرفين يكون من الأصل المثبت، يعني: كونه على السطح من لوازم المستصحب، لا من لوازم الاستصحاب.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحروف على قسمين: ما يدلّ على مجرّد اعتبارهما معاً، وهذا يثبت بإثبات الطرفين، وهذا من لوازم الاستصحاب، وما يدلّ على جهة زائدة مضافاً إلى وجود الطرفين، وله واقعية وحقيقة، ولا سيما على مسلكنا من أنّ الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي بالإجمال والتفصيل، وإثبات هذا القسم بإثبات الطرفين يكون من

لوازم المستصحب ومن الأصل المثبت، واستصحاب الطهارة في صحيحة زرارة من القسم الأول.

وعليه فما ذكره السيد الحكيم (رحمه الله) في المستمسك[1] بلا وجه.

فقد قال السيد (رحمه الله): (وبالجملة المحقق في محلّه: أنّه يكفي في صحة جريان الاستصحاب كون مجراه مذكوراً في القضية الشرعية سواء أكان موضوعاً للحكم أم قيداً للموضوع أم قيداً لقيده، فإذا قال: أكرم عالماً جالساً في دار موقوفة ـ إلى أن قال ـ إذا جرى فيها الاستصحاب ثبت الحكم والإضافات الحرفية لا يحتاج إلى إثباتها في مقابل المفردات).

فإنّه كما ترى ذهب إلى أنّ الإضافة الحرفية مطلقاً لا تحتاج إلى الإثبات في مقابل المفردات.

وقد عرفت أنّ الإضافات الحرفية مختلفة، فمنها ما لا يحتاج إلى الإثبات كالباء، ومنها ما هو محتاج إلى الإثبات كـ(على) و(في) و(اللام) وغير ذلك.

المقدّمة الثانية: أنّ كلمة (في) في موارد المكان تدلّ على الظرفية، وأمّا في موارد الزمان فمفادها مفاد الباء ومجرّد المقارنة، وهذا في الحقيقة إنكار للظرفية الزمانية؛ وذلك لأنّ ظرف المكان أمر معقول، وهو احتواء شيء لشيء آخر.

وأمّا الزمان فليس له احتواء حتى تكون كلمة (في) في الزمان بمعنى الظرفية؛ لأنّ الزمان ماهية امتدادية راسمها الحركة الذاتية، وهذه الأسامي اسام لقطع الزمان كالليل والنهار والشهر وأمثال ذلك، وليس الليل أو النهار كالمكان محتوى لعمل الإنسان أو للإنسان، فإذا لم يكن له احتواء والتزمنا بوجود هذه الأُمور فتكون نتيجته المقارنة.

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٧٥.

يبقى هنا سؤال وهو أنّه لماذا يعبّر الفلاسفة والأُدباء والعرف بالظرف، فمثلاً يقول الفلاسفة: (هيئة كون الشيء في الزمان) وللأدباء مبحث بعنوان مفعول فيه وظرف الزمان، وفي العرف يقولون بأنّ العمل الفلاني وقع في الليل أو في النهار، فما هو منشأ تعابيرهم بالظرفية؟

والجواب عنه أنّه تعبير استعاري منشؤه التشابك بين الزمان والمكان، والظرفية التي للمكان أُعطيت إلى الزمان من جهة التشابك بينهما في جميع اللغات.

وأمّا الفلاسفة فعبّروا عن ذلك بالظرفية؛ لأنّ الفلسفة في الحقيقة مأخوذة من منطق اليونانيين ونحو تفكّرهم، وهو مأخوذ عن تلقي الناس للمطالب.

توضيح ذلك: أنّ من الواضح أنّ الإحساس بالنسبة إلى الليل والنهار إحساس مكاني، يعني: بما أنّه يرى أنّ في هذا المكان ظلمة يقول: الآن ليل ـ والليل بمعنى الاسوداد ـ وإن رأى في المكان ضوء الشمس يقول: نهار، فمن زاوية المكان ينظر إلى الزمان فيقول هذا الزمان ليل أو نهار، والشاهد على ذلك أنّ الليل والنهار يختلفان بالنسبة إلى الأمكنة، فمن الممكن أن يكون في مكان ليلاً وفي مكان آخر نهاراً، كما هو كذلك.

فلا يمكن أن يقال: الآن ليل مطلقاً، ومعنى: (الآن ليل) أنّ في هذا المكان ليل، فالليل والنهار وإن كانا اسمين لقطعتين من الزمان، إلّا أنّهما اسمان بالنسبة إلى الأمكنة، لا مطلقاً.

وهكذا الفصول الأربعة، فإنّه إنّما يقال: الآن شتاء أو الآن صيف أو ربيع أو خريف، من جهة أنّهم كانوا يرون أنّ المكان قد برد أو تغيرت حالة الأرض فيقال: الآن شتاء أو الآن ربيع أو نحن في الشتاء أو في الربيع. وكذا يمكن أن يكون في مكان شتاء وفي مكان آخر صيفاً أو بالعكس أو ربيعاً أو خريفاً، فبما أنا في النصف الشمالي من الكرة الذي هو مسكون للعموم، فيقال: الآن شتاء، وأمّا في النصف الجنوبي من الكرة

الذي غالبه البحار فيقال: هناك الآن صيف، والمقصود أنّه إذا ينظر إلى الزمان من زاوية المكان يتقطّع إلى هذه القطع.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الشهور العربية على مسلك المشهور من أنّ المعيار هو رؤية الهلال في كل مكان، وتعبير الفلاسفة والأُدباء من جهة الرؤية العامة للبشر؛ فإنّ البشر الأوائل كانوا ينظرون إلى الزمان من زاوية المكان، ثمَّ بعد ذلك تطوّروا، وبما أنّهم احتاجوا إلى أُمور أُخر اخترعوا قطعاً أخر للزمان ليس لها ربط مباشر مع الزمان مثل الأُسبوع وأيام الأُسبوع والقرن وأمثال ذلك.

وعليه فما ذهب إليه الأكابر هو الصحيح، وهذا كأنّما كان مرتكزاً في أذهانهم، إلّا أنّهم لم يبيّنوا ذلك بهذا النحو؛ فإنّهم فهموا من قوله: (صم في شهر رمضان) مجرد المقارنة في الوجود، لكنّهم لم يعللوا ذلك بإنكار ظرفية الزمان بهذا النحو، ولذا نرى أنّه قد عبّر بعضهم بأنّه إذا كان الموضوع مركباً من غير المعروض وعرضه فلا بدّ وأن يؤخذ كلّ منهما بنحو مفاد كان التامة.

ونحن ذكرنا أنّه بهذا النحو غير صحيح، وينتقض بمثل (زيد على السطح أو في الدار) وأمثال ذلك.

وعبّر بعضهم بأنّ الحروف الإضافية لا تحتاج إلى الإثبات، والمقصود أنّ هذه التعابير هي أوسع من الواقع، ومن هذا نعرف أنّه كان في أذهانهم الشريفة ذلك، إلّا أنّهم لم يلتفتوا إلى وجهه، ولذا في مقام البيان بيّنوا ذلك بأوسع من الواقع.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في الزمانيات فيما إذا كانت الشبهة مصداقية.

وأمّا جريان الاستصحاب فيما إذا كانت الشبهة حكمية، فتارة يكون منشأ الشكّ بقاء القيد وعدم بقائه، وأُخرى نعلم بانتفاء القيد ونشك في قيام قيد آخر مقامه ليوجد حكماً مماثلاً للحكم الأول.

وتارة يكون منشأ الشك أنّ الأمر بالمقيد على نحو وحدة المطلوب أو على نحو تعدّد المطلوب، فإذا كان على نحو تعدّد المطلوب فالحكم باق، وإلّا فالحكم غير باق، فلنا أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: فيما إذا كانت الشبهة الحكمية من جهة الشكّ في أنّ المقيد الذي أخذ القيد من ملابساته باق أو ليس بباق.

وللشك في أنّ بقاء القيد وعدمه مناشئ مختلفة، فقد يكون المنشأ هو الشبهة المفهومية، ويمكن التعبير عنها بإجمال النص، كما إذا كان القيد هو النهار، ولا نعلم أنّ النهار هو ما ينتهي باستتار القرص، أو ما ينتهي بزوال الحمرة، أو أنّ الحكم مغيى بنصف الليل، كصلاة العشاءين، ونحن لا ندري أنّ نصف الليل متى يتحقق، وأنّ المراد منه نصف الليل من غروب الشمس إلى طلوع الشمس، أو من غروب الشمس إلى طلوع الفجر.

وقد يكون المنشأ هو تعارض النصين، كما إذا كانت الروايات متعارضة في منتهى أمد العشاءين مثلاً، وأنّه ينتهي أمدهما بنصف الليل أو طلوع الفجر.

وقد يكون المنشأ هو الدليل اللبّي الذي لا لسان له، كالإجماع.

والكلام في أنّه هل يمكن إجراء الاستصحاب في هذه الموارد أو لا؟

وهنا تارة نريد إجراء الاستصحاب في نفس القيد الذي هو مردد بين الطويل والقصير أو مردد بين الوسيع والضيق، وأُخرى نريد إجراء الاستصحاب في الحكم. فهنا مقامان:

المقام الأول: في استصحاب القيد، ويتصور فيه وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: استصحاب عنوان القيد.

الوجه الثاني: استصحاب القيد بما أنّه قيد للحكم.

الوجه الثالث: استصحاب الواقع الذي هو قيد.

أمّا استصحاب نفس القيد مثل النهار الذي جعل قيداً وهو مردّد بين أن ينتهي باستتار القرص أو بزوال الحمرة، وتوهّم جريانه مختص بالشبهات الحكمية المفهومية.

وأمّا في غيرها من تعارض النصين أو فيما إذا كان الدليل لبياً، فلا مجال لتوهم جريانه؛ لأنّه يدور الأمر بين أن يكون القيد عبارة عن نصف الليل أو طلوع الفجر، فهنا لا يوجد قيد حتى يستصحب مثلاً إلى طلوع الفجر.

نعم، في مثل النهار أو نصف الليل الذي هو مردّد بين أمرين يمكن توهم جريان استصحاب بقاء النهار وبقاء القيد، إلّا أنّه أيضاً لا مجال لتوهم جريان الاستصحاب في نفس القيد؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب في مطلق موارد الشبهات المفهومية في المفهوم، في الزمانيات وغير الزمانيات؛ لأنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان وتوسعة للكشف في الواقعيات، وفي الشبهات المفهومية لا واقع حتى يشكّ في بقائه وعدم بقائه، وفي الشبهات المفهومية نحن لا ندري أنّ الموضوع له هل هو موسع أو مضيق، ولا يمكن إثبات السعة أو الضيق بالاستصحاب ـ كما هو الأمر كذلك في غير الأُمور المتصرّمة ـ كما إذا شككنا في أنّ العالم مثلاً وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، أو وضع للأعم، ونحن نعلم بأنّ هذا الشخص كان عالماً، ونعلم بزوال العلم عنه فعلاً، فلا يمكن بسبب الاستصحاب الحكم بأنّ العالم صادق عليه فعلاً وأنّ الواضع وضعه للأعم؛ إذ ليس هذا من شؤون الاستصحاب، وما هو من شؤونه إثبات بقاء الواقعيات.

وأمّا استصحاب القيد بما أنّه قيد للحكم، فمرجعه إلى استصحاب الحكم، وسيأتي البحث عنه في المقام الثاني.

وأمّا استصحاب واقع القيد بأن يقال: إنّ لهذا الحكم غاية واقعية، ونحن نشكّ في انتهاء النهار مثلاً بمجيء غايته الواقعية فنستصحب عدمه.

هذا الاستصحاب أيضاً غير جارٍ؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردد، ومجرّد الإشارة إلى شيء لا يوجب تعينه حتى يصحّ إجراء الاستصحاب فيه.

فظهر أنّ استصحاب القيد بجميع صوره غير جارٍ.

المقام الثاني: في استصحاب الحكم وأنّه هل يجري استصحاب الحكم فيما إذا كان القيد مردداً بين الأقل والأكثر من ناحية الشبهة الحكمية أو لا؟

والأكابر إنّما تعرّضوا للشبهة الوجوبية فقط ولم يتعرّضوا للشبهة التحريمية، إلّا أنّا نذكر الشبهة التحريمية أيضاً، فنقول في الشبهات التحريمية: إنّه كما ظهر من البحث السابق أنّ الزمان يؤخذ على نحوين: فقد يؤخذ الزمان مرآة لكمية الفعل الذي هو مصب للحكم، وفي الحقيقة إنّ الزمان يُري أنّ الحكم تعلّق بهذا المقدار من الفعل، مثل: (يجب عليك الجلوس ساعة).

وقد لا يؤخذ الزمان مرآة لكمية الفعل، بل إنّ الإضافة إلى الزمان دخيلة في المتعلّق، كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام في يوم عرفة)، فإن كانت الشبهة شبهة تحريمية والزمان أُخذ مرآة لكمية الفعل الذي تعلّق به النهي، كما إذا قال: (يحرم عليك الجلوس عند الفاسق)، ولا نعلم أنّه قال: ساعة أو ساعتين. فهنا لا يمكن استصحاب الحرمة؛ إذ لا يمكن أن يقال: إنّ الجلوس المفروض في الساعة الأُولى كان حراماً، ونشك في أنّ إنهاءه إلى الساعة الثانية حرام أو لا حتى تستصحب الحرمة؛ لأنّه إن جلس ساعتين فقد أتى بالحرام سواء كان الحرام هو الأقل أم الأكثر.

وأمّا جلوسه أقل من ساعتين ولو بثوان فليس معلوم الحرمة حتى تستصحب الحرمة، بل تجري أصالة البراءة في الجلوس الأقل من ساعتين.

وأمّا إذا أُخذ الزمان على نحو (متى) والظرفية، كما إذا قال: (يحرم الجلوس عند الفاسق)، إلّا أنّه لا نعلم أنّه قال: بين طلوع الشمس والزوال أو بين طلوع الشمس والغروب ـ يعني الجلوس في الجملة وآناً ما حرام ـ فهنا إذا جلس عنده بين الطلوع والزوال، فقد أتى بالمحرم.

وأمّا الجلوس بعد الزوال فلا يمكن له استصحاب الحرمة؛ وذلك لأنّ التكاليف التحريمية انحلالية، فكل ما صدق عليه أنّه جلوس فهو حرام، ولا يكون أحدها حالة سابقة للآخر، وبما أنّه مشكوك الحرمة، فتجري أصالة البراءة.

وأمّا الشبهات الوجوبية[1] فهي أيضاً إمّا أن يكون الزمان مأخوذاً فيها على نحو المرآتية لكمية معروض الوجوب، وإمّا أن يكون الزمان مأخوذ فيها على نحو الظرفية، فإن أُخذ على نحو المرآتية، وشككنا في أنّ معروض الوجوب هل هو الجلوس عند العالم ساعة أو ساعتين؟ فهنا حكم واحد مشكوك طوله وقصره.

وأمّا إذا أُخذ الزمان على نحو متى، وشككنا في أنّ وقت صلاة العشاء إلى نصف الليل أو طلوع الفجر، وبعبارة أُخرى: إذا أُخذ الزمان بنحو متى وتردّد الأمر بين قيدية نصف الليل أو طلوع الفجر، فهنا المقيد وحكم المتقيد متعدّد بتعدّد القيد، بخلاف ما إذا أُخذ الزمان على نحو المرآتية، فإنّ الطول والقصر كأنّه عرض لماهية إمّا طويلة وإمّا قصيرة.

وأمّا في المقام فبما أنّ الزمان خارج عن حدود المتعلّق ومفروض الوجود ـ وقد أشرنا سابقاً أنّ الزمان إذا أُخذ بنحو متى يكون مفروض الوجود ومن قيود الهيئة ـ فعليه الوجوب يكون وجوباً متقيداً إمّا بوجود الليل إلى نصفه وإمّا متقيداً بوجود الليل إلى طلوع الفجر.

والمقصود أنّ الهيئة مقيدة، مضافاً إلى محدودية المادة.

---

(١) وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ما ذكره الشيخ من التفصيل بين ما أُخذ الزمان فيه على نحو الظرفية وبين ما أُخذ الزمان فيه على نحو القيدية، وعلى الأول يجري استصحاب الحكم، وعلى الثاني لا يجري استصحاب الحكم.

واعترض عليه بعض المحققين ـ كما في مصباح الأُصول وغيره ـ بأنّه لا تعقل الظرفية في قبال القيدية، والمقصود أنّ ما سنذكره من التفصيل لعلّه يكون تفسيراً لكلام الشيخ. (الاستاذ دام ظله)

وهنا تكثر القيد يوجب تكثر الحكم، وبالنتيجة لا يمكن إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، فإذا كان الزمان مأخوذاً على نحو المرآتية لكمية معروض الوجوب، وشككنا في سعته وضيقه فربّما يقال بأنّ هذا من استصحاب الفرد، بأن يقال: كان هذا الجلوس واجباً، ونشك بعد الساعة الأُولى في وجوبه، فنستصحب وجوب الجلوس، أو يقال: بأنّ الواجب الفعلي تدور وحدته وتعدّده مدار وحدة وتعدّد الإنشاء، فبما أنّا لا ندري كيفية المنشأ، فلذا تكون المرحلة الفعلية مرددة بين فردين.

وعلى هذا لا يدخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني.

هذا مع قطع النظر عن معارضة استصحاب عدم الجعل مع المجعول؛ إذ إنّ هذا الإشكال جارٍ في جميع الأحكام.

نعم، ربّما يوجه إلى هذا الاستصحاب عدة اشكالات:

الاشكال الأول: أنّ هذا شكّ في المقتضي، ولا يجري الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي.

ويجاب عن هذا بوجهين:

الوجه الأول: أنّه لا نقول بمقالة الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي، بل نقول بجريانه مطلقاً.

الوجه الثاني: أنّه على ما سلكنا من أنّ الأحكام في مرحلة الإنشاء مقيدة بمرحلة امتثالها، يعني: إذا قال: يجب الشيء الفلاني، أي: ما دام لم يمتثل مماثله ومطابقه في الخارج، وفي المقام نحن لا نعلم أنّ المنطبق عليه هذا الأمر هل هو الجلوس ساعة أو الساعتين، وأنّه هل ينتهي الوجوب إلى الساعة أو إلى الساعتين؟ فالشكّ شكّ في الغاية، والغاية أمر زماني.

والشيخ كغيره يقول بأنّه إذا كان الشكّ في الغاية الزمانية يكون من الشكّ في الرافع، لا المقتضي.

الإشكال الثاني: أنّ هذا ليس من استصحاب الفرد، بل من استصحاب الكلّي القسم الثاني، إلّا أنّه لا يجري استصحاب الكلّي في الأحكام، كما ذهب إليه جمع منهم المحقق الزنجاني.

والجواب عن ذلك ـ على فرض التسليم بأنّ العرف يرى ذلك في المرحلة الفعلية متعدداً ـ هو: أنّ استصحاب الكلّي غير مختص بالموضوعات، فكما يجري في الموضوعات الخارجية بما أنّها متعلّقات الأحكام الشرعية، والأحكام ناظرة إلى الكليات لا إلى الأفراد في بعض الموارد، كذلك الأحكام الشرعية بما أنّها موضوعات للأحكام العقلية، بل هذا أولى بجريان استصحاب الكلّي فيه؛ وذلك لأنّ العقل ناظر إلى الكبرى الكلّية، يعني: حيث إنّ هذا وجوب صدر من الشارع، فيجب إطاعته، لا خصوص هذا الوجوب، وخصوص ذلك الوجوب يجب إطاعته.

والغرض أنّ العقل يحكم بامتثال طبيعي أوامر الله تعالى وإطاعة طبيعي الزواجر من الله، وفي الأحكام العقلية يكون مرجع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية، فإذا قال: امتثل هذا لأنّه حكم الله، فمرجعه إلى أنّ حكم الله لا بدّ وأن يمتثل.

الإشكال الثالث: أنّ لازم ذلك جريان استصحاب الكلّي في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحال أنّكم لا تقولون بجريانه هناك.

والجواب عن ذلك إجمالاً هو: إنّما قلنا بعدم الجريان هناك من أجل أنّه ليس للأقل والأكثر هناك وجود امتدادي، كما فيما نحن فيه.

هذا إذا أخذ الزمان بمعنى (متى).

وأمّا إذا أخذ الزمان على نحو الظرفية، فلا يمكن استصحاب الحكم؛ وذلك لما أشرنا إليه من أنّ الزمان يكون قيداً للهيئة والوجوب، فيدور الأمر بين حكمين.

وممّا يوضح تعدّد الحكم هو أنّه إذا صلّى قبل نصف الليل، فقد سقط الواجب، وإن لم يصل قبل نصف الليل، فما الذي يراد استصحاب وجوبه؟ إذ ليس له حالة سابقة.

والمقصود أنّ هذا يوجب وضوح الفرق بين المقام وما إذا أخذ الزمان على نحو المرآتية.

ولسنا بصدد إجراء الاستصحاب في العمل الخارجي المرتبط بمرحلة الامتثال، حتى يقال بأنّ هذا استصحاب للحكم في الموجود الخارجي، والحال أنّكم تقولون بأنّ معروض الأحكام ليس ما في الخارج، بل ما في الخارج مسقط.

فالأظهر عدم جريان الاستصحاب فيما إذا أُخذ الزمان ظرفاً لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة.

هذا تمام الكلام في البحث الأول من الشبهة الحكمية.

البحث الثاني: فيما إذا كان منشأ الشكّ قيام شيء آخر مقام القيد الأول بعد العلم بانتفاء القيد، كما إذا كان حكماً مقيداً بقيد وعلمنا بزواله، ولا نعلم أنّ حكماً آخر لما بعد الزمان الذي انعدم هل هو ثابت أو لا؟ فهل يمكن الاستصحاب هنا أو لا؟

وفي هذا البحث أيضاً إمّا أن يكون الزمان مأخوذاً على نحو المرآتية لكمية مقدار معروض الوجوب، مثل ما إذا علم بوجوب الجلوس ساعة، ونعلم بانتفائها، ولا نعلم أنّ وجوباً آخر هو ثابت للساعة الثانية أو لا، وإمّا أن يكون الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية، كما إذا علم بوجوب زيارة ما بين الزوال إلى الغروب، وشكّ في وجوب زيارة أُخرى لما بين الغروب إلى الفجر.

أمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الكمية، كما إذا قال: (يجب عليك الجلوس ساعة بعد طلوع الفجر)، فإن لم يأت به المكلّف وعصى، سقط الوجوب بالعصيان، فهنا إن كان الجلوس في الساعة الثانية واجباً أيضاً لم يكن الجلوس الثاني استمراراً للجلوس الأول ولو مسامحة، وإن أتى بالجلوس في الساعة الأُولى لم يكن الاستصحاب جارياً؛ لأنّه يدخل في استصحاب الكلّي القسم الأول من القسم الثالث الذي لا يقول الشيخ بجريانه أيضاً.

وأمّا إذا كان الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية، كما إذا قال: (يجب أن تزوره بين الطلوع والزوال)، ونشكّ في وجوب آخر بين الزوال والغروب، فهنا إن أتى بالجلوس فيما بين الطلوع والزوال، فقد سقط الحكم بالإطاعة ولم يكن الثاني استدامة له، وهكذا لو عصى ولم يأت بالمأمور به.

نعم، لو أتى بالمأمور به في آخر أزمنة الإمكان بحيث انتهى الوقت بانتهاء العمل ففي هذه الصورة يمكن القول بأنّ الوجوب الثاني استدامة للوجوب الأول.

وأمّا مع فرض الانفصال فلم يقل أحد بجريان الاستصحاب، ومع ذلك في الصورة التي يمكن القول بأنّ الوجوب الثاني استدامة للوجوب الأول لا يجري الاستصحاب؛ وذلك لأنّ تعدّد الفرد هنا أوضح من القسم الأول، ولا بدّ في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة؛ إذ المفروض أنّ الوجوب السابق كان مقيداً بقيد مغاير للقيد المحتمل للوجوب.

وقد حمل المحقق النائيني كلام الشيخ على هذا حيث ذكر الشيخ (قدّس سرّه) من أنّه إذا كان على نحو القيدية لا يجري الاستصحاب بخلاف ما كان على نحو الظرفية فيجري الاستصحاب، فبعد ما ظهر أنّ الاستصحاب الوجودي غير جارٍ فلهم كلام في جريان الاستصحاب العدمي أو الرجوع إلى البراءة، واختلفوا في ذلك، فمنهم من ذهب إلى جريان الاستصحاب العدمي، ومنهم من أنكر ذلك، كما اختلفوا في جريان استصحاب عدم الجعل.

وقد أنكر المحقق النائيني جريان استصحاب عدم الجعل، ونحن قد قوينا ما ذهب إليه المحقق النائيني؛ وذلك لأنّ بين مرحلة الجعل والمجعول نوع تغاير لا يمكن إثبات المجعول أو نفي المجعول بالاستصحاب الوجودي أو العدمي، إلّا على القول بالأصل المثبت.

وذهب بعض إلى جريان استصحاب عدم الجعل، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً في مبحث تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

وأمّا استصحاب عدم المجعول فقد ذكرنا أنّهم اختلفوا في جريانه، وقد تعرّضنا له في مبحث البراءة.

البحث الثالث: فيما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم المقيد بالزمان من جهة وحدة المطلوب وتعدّد المطلوب، وهذا هو الذي يعنون في مبحث الموسع والمضيق من أنّ الأمر بالقضاء هل هو بالأمر الأول أو بأمر جديد.

وهناك تصويرات متعددة لوحدة المطلوب وتعدّده، ونحن نذكر ثلاثة منها:

التصوير الأول: بأن يتوجه أمرٌ إلى الماهية اللابشرط، وأمرٌ آخر إلى الماهية بشرط شيء، أو يتوجه أمرٌ إلى الماهية بشرط شيء.

فإن كان الأمر متوجهاً إلى الماهية بشرط شيء فقط، فهذا من وحدة المطلوب، وإن توجه أمرٌ إلى الماهية اللابشرط وأمرٌ إلى الماهية بشرط شيء، فهذا من تعدّد المطلوب بتعدّد الطلب، كما إذا تعلّق أمرٌ بطبيعي الصلاة مطلقاً، وأمرٌ آخر بالصلاة من الزوال إلى الغروب، وعليه فلو لم يصلّ فيما بين الحدّين يجب عليه إطاعة الآخر، وهو الأمر بطبيعي الصلاة مطلقاً، فيكون مخالفاً وعاصياً للأمر المتعلّق بالماهية بشرط شيء.

وفي قبال ذلك وحدة الأمر، وهو الأمر بالماهية بشرط شيء.

وهذا التصوير لا شكّ في معقوليته بأن توجّه أمرٌ إلى الماهية اللابشرط وأمرٌ إلى الماهية بشرط شيء، إلّا أنّه اختلف في عقلائيته؛ إذ الشارع في وعاء التشريع حين يلزم بالحصة يكون الأمر بالطبيعي اللابشرط مستهجناً، وجعلوا ذلك أساس حمل المطلق على المقيد فيما إذا كان كلّ منهما صرف الوجود، كما إذا قال: (اعتق رقبة)، وقال: (اعتق رقبة مؤمنة)، وحمل المطلق على المقيد هنا من جهة أنّ الإلزام بالحصة مغن عن الإلزام بالماهية اللابشرط.

وعلى القول بعقلائيته ـ كما قال به بعض ـ فهل يندك الأمر بالطبيعي اللابشرط في الأمر بالمقيد ما دام موجوداً؟ بمعنى أنّه هل يوجب الأمر بالطبيعي تأكد واشتداد

الأمر بالمقيد، أو أنّ كلّ منهما يقف على حالته مستقلاً ولا يوجب اشتداداً للأمر بالمقيد؟

وقبل البحث عن ذلك لا بدّ وأن نرى أنّ الاشتداد في الأُمور الاعتبارية عقلائي أو لا.

والظاهر أنّ الاشتداد في الأُمور الاعتبارية غير معقول، وهذا ليس بمعنى أنّه لا يمكن جعل شيء شديداً ومؤكداً، فإنّه أمرٌ معقول، وإنّما الكلام في مثل المقام بأن كان هنا أمران، وأحدهما يكون موجباً لاشتداد وتأكد الأمر الآخر تلقائياً؛ وذلك لعدم التحرّك في التفاعل في الأُمور الاعتبارية، مضافاً إلى أنّ هذا ليس طريقاً للتأكد، بل طريقه جعل الأحكام الجزائية الشديدة على مخالفته.

وكيفما كان فإذا قلنا بالاشتداد، فيدور الأمر بين أن يكون هنا أمران مع الاشتداد، وبين أن يكون أمرٌ بالمقيد فقط.

والمفروض أنّ زمان المقيد قد مضى، فإن كان الأمر بالطبيعي موجباً لاشتداد الأمر بالمقيد فبالنتيجة نشكّ في بقاء الأمر بالطبيعي وعدمه.

وملخص الكلام: أنّا نشكّ قبل مضي الوقت أنّ الأمر بالتعبّد هل كان أمراً اشتدادياً بنحو يكون قابلاً للتفكيك، أو كان الأمر بالمقيد أمراً ينعدم بمضي الوقت.

وعليه فهذا يكون داخلاً في استصحاب الكلّي القسم الثالث من القسم الثالث، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

وأمّا إذا أنكرنا الاشتداد وقلنا بعدم معقوليته ـ كما قلنا ـ وشككنا في أنّ الأمر بالمقيد هل كان مقارناً للأمر بالطبيعي فيدخل في استصحاب الكلّي القسم الأول من القسم الثالث.

التصوير الثاني: أن يتوجّه أمر إلى الطبيعي اللابشرط وأمرٌ إلى التقيد، كما إذا أمر بالصلاة، وأمر بإتيانها فيما بين الحدّين، وفي قباله الأمر بإتيان الصلاة بين الحدّين فقط، وعلى هذا التصوير بعد مضي زمان التقيد والمقيد نشك في أنّ الحكم باق أم لا، فإن كان

الأمر أمراً بالمقيد فقد انعدم، وإن كان هنا أمران، أمر بالطبيعي وأمر بالتقيد، فالأمر بالطبيعي باق، وبما أنّا لا نعلم ولم نحرز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة فلا يمكن جريان الاستصحاب، واستصحاب الجامع أيضاً لا يمكن؛ لعدم ترتب الأثر على الجامع.

التصوير الثالث: ما هو مختار صاحب الكفاية على تفسيرنا لكلامه، وهو أنّ المنشأ هو الأمر بالصلاة مثلاً، ونعلم بالتقييد، إلّا أنّا لا نعلم أنّ هذا التقييد متوجه إلى الشدّة، وأنّ شدّة الأمر مقيدة بالزمان، أو أنّ التقييد راجع إلى أصل الصلاة، فإن كانت شدّته مقيدة بالزمان فبالنتيجة يكون أصل الأمر باقياً؛ إذ بناء على مسلك المحقق الخراساني تكون روح الحكم عبارة عن ملاك الحكم، والملاك إمّا شديد وإمّا ضعيف.

فالتقيد بالزمان تارة يتعلق بشدّة الأمر بالطبيعي، بمعنى أنّ الأمر بالطبيعي شديد للصلاة بين الحدّين. وهناك ملاك آخر غير شديد مترتب على نفس الصلاة، وهذا من تعدّد المطلوب، وأخرى يكون التقييد راجعاً إلى أصل الصلاة، ومرجعه إلى وحدة المطلوب.

وهذا التصوير غير معقول من وجهة نظرنا؛ إذ التقيد تقيد للأمر، يعني أنّه يوجب تقيد الأمر أو المأمور به، ولا ينحل في مرحلة الإنشاء إلى جهتين: تقييد التشديد وتقييد الأمر، فإنّ المنشأ هو الذي يكون قابلاً للإطلاق والتقييد، وعلى فرض معقولية هذا التصوير يكون داخلاً في استصحاب الكلّي القسم الثالث من القسم الثالث، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمانيات.

التنبيه الثامن

في الاستصحاب التعليقي

وهو استصحاب الحكم المشروط بشرط بعد تغير حالة من حالات الموضوع بحيث يحتمل انتفاء الحكم بعد تحقق الشرط ويحتمل عدم دخل ما تغير في الموضوع.

ولا بدّ من التذكير بأنّ هذه الحالة أو الوصف لا بدّ وأن يكون من العوارض لا أن يكون من المقومات التي توجب تعدّد الموضوع.

وقد مثّلوا لذلك بالعصير الزبيبي، ولعلّ هذا المثال أوجب تفطنهم إلى الاستصحاب التعليقي، والمشهور والمعروف بين الفقهاء إلى القرن الثالث عشر هو طهارة العصير الزبيبي وعدم حرمته، إلّا أنّه في أوائل القرن الثالث عشر ذهب جماعة إلى إلحاق العصير الزبيبي بالعصير العنبي، ومن الأُمور التي تمسكوا بها هو الاستصحاب التعليقي، وهو أنّ هذا العنب قبل أن يصير زبيباً لو غلى كان حراماً إلى أن يذهب ثلثاه، ولا نعلم هل تبدّل الحكم بالحرمة بسبب تبدّل العنب زبيباً، فنستصحب الحكم.

وقد ذهب كلٌّ من السيد بحر العلوم والشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني والعراقي إلى جريان الاستصحاب التعليقي، وفي قبالهم ذهب كلٌّ من صاحب الرياض وولده صاحب المناهل والمحقق النائيني وبعض أكابر تلامذته إلى عدم جريانه.

وهذه المسألة في وقتنا الحاضر لها موافق ومخالف.

ويمكن تقريب جريان الاستصحاب التعليقي بأنّ الأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية ـ أي الأحكام الكلية ـ لها ثلاث مراحل ومراتب.

١ ـ مرحلة الإنشاء: وهي عبارة عن مرحلة جعل الحكم والتقنين. وفي هذه المرحلة المقنن يأخذ الموضوع مفروض الوجود، وهكذا قيود الموضوع وقيود الحكم، وهذا القانون المجعول غير متوقف على وجود الموضوع أو قيوده في الخارج.

والعناوين المأخوذة في هذه المرحلة مقوّمة للحكم بوجودها اللحاظي، لا بوجودها الخارجي.

فإذا قيل: (العصير العنبي إذا غلى يحرم)، فهذا العنوان بالنسبة إلى الحكم الإنشائي مقوم ومفروض، ولكن الموصوف بالحرمة عبارة عن مطابقه الخارجي.

٢ـ مرحلة تعلّق الحكم بالشخص، وهي عبارة عمّا إذا تحقق موضوع الحكم فاقداً لجميع الشرائط أو بعض الشرائط.

ففي هذه المرحلة يتعلّق الحكم بهذا الشخص، إلّا أنّه لا يصير فعلياً، بل يكون الحكم تقديرياً وتعليقياً ومنوطاً، كما إذا تحقق العصير العنبي ولم يتحقق الغليان، فهنا قانون (العصير العنبي إذا غلى يحرم) يحصل له ربط مع شخص هذا العصير، يعني: يقال: هذا العصير العنبي إذا غلى يحرم، ولكن الحكم المترتب حكم تعليقي، لا حكم فعلي، ومرحلة تعلّق الحكم بالشخص مرحلة من مراحل الحكم، وفي هذه المرحلة يكون الحكم تعليقياً.

٣ـ مرحلة الفعلية، وهي عبارة عمّا إذا تحقق الموضوع جامعاً لجميع الشرائط التي أخذت في مرحلة الجعل مفروضة الوجود.

فظهر أنّ الحكم ذو مراحل ثلاث، والشكّ في بقاء كلّ مرحلة من المراحل يقتضي ويشكّل نوعاً من الاستصحاب، فإن كان الشكّ في بقاء الحكم الإنشائي، فهذا يشكّل استصحاب عدم النسخ، وإن كان الشكّ في بقاء الحكم في مرحلة الحكم التعليقي، فهذا يشكّل الاستصحاب التعليقي، وإن كان الشكّ في بقاء الحكم في مرحلة الحكم الفعلي، فهذا يشكّل الاستصحاب التنجيزي.

فإن أذعنّا بأنّ الأحكام لها مراحل ثلاثة، فكما يجري الاستصحاب التنجيزي واستصحاب عدم النسخ، كذلك يجري الاستصحاب التعليقي.

ولكن يبقى هنا سؤال وهو أنّ المرحلة الثانية ـ وهي مرحلة تعلّق الحكم بالشخص ـ هل تثبت لخصوص ما إذا كانت القضية مؤلفةً من موضوع وحكم معلّق

بشـرط، كما إذا قيل: العصير العنبي إذا غلى يحرم، فهنا نلتزم بالحرمة التعليقية، أو أنّها تثبت حتى فيما إذا لم تكن القضية معلّقة على شرط، كما إذا قال العصير المغلي حرام، فهنا تعلّقت الحرمة بحصة من العصير، لا أن يكون المنشأ هو الحرمة التعليقية.

وبعبارة أخرى: لو ورد: (العصير العنبي إذا غلى يحرم)، فالحرمة ثابتة للعصير على تقدير الغليان، وهنا الالتزام بالحكم التعليقي ومرحلة تعلّق الحكم بالشخص واضح.

وأمّا إذا ورد: (العصير المغلي حرام)، فالمتصوّر فيه هو المرحلة الأُولى والثالثة، وأما المرحلة الثانية فلا، إلا أن نؤول عبارة (العصير المغلي حرام) إلى أنّ العصير إذا غلى يحرم، ونرفع اليد عن ظهور القضية.

وكيفما كان ففي القضايا الشرطية هل يتحتم القول بالمراحل الثلاثة للحكم حتى يمكن إجراء الاستصحاب التعليقي، أو أنّ الحكم ذو مرحلتين فقط فلا يمكن الاستصحاب التعليقي.

فلا بدّ وأن نرى أنّ الحكم ذو مرحلتين أو ذو مراحل ثلاث في القضايا الشرطية.

وتوضيحه متوقف على ما ذكرناه في مباحث متعدّدة ومنها مبحث الشرطية، وهو أنّ القضايا الشرطية من وجهة نظرنا تنقسم إلى قسمين:

قضايا ثلاثية الأطراف.

وقضايا ثنائية الأطراف.

ومرجعها إلى أنّ أداة الشرط سواء كانت (إن) أم (إذا) ـ فإنّ (إذا) وإن كان ظرفاً إلّا أنّه أُشرب فيه الشرطية وهي أداة تعليق ـ فالمبرز بها في موارد القضايا الشرطية مختلف.

ففي موارد القضايا الشرطية الثلاثية الأطراف ـ يعني: فيما إذا كان موضوع وشرط وجزاء ـ عبارة عن تعليق ربط الحكم بالموضوع بوجود الشرط، بمعنى: أنّ ارتباط الحكم بالموضوع هو في صورة تحقق الشرط، فإذا قال: (زيد إن جاءك فأكرمه)

يعني: أنّ وجوب الإكرام إنّما يرتبط مع زيد في صورة مجيئه، ولا يرتبط به مع عدم المجيء، وإنّما يدلّ على المفهوم من جهة أنّ المعلّق عليه في المثال هو المجيء. فإن أراد وجوب إكرامه حتى في صورة عدم مجيئه، فهذا مناف للقضية الشرطية؛ إذ معنى جعل المجيء شرطاً هو أنّ هذا بنفسه شرط، وأمّا قيام شيء آخر مقامه فلا يدلّ عليه اللفظ، وإذا أراد أن يقيم مقام المجيء شيئاً آخر فلا بدّ وأن يذكره ويعطفه بأو بأن يقول: (إن جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه)، إلّا أنّ نتيجة ذلك أنّ الشرط أحد الأمرين، لا كلّ واحد بحدّه؛ وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّ مفاد (أو) تحويل المسند إليه عمّا قبله بالجامع، فإذا قال: (جاءني زيد) فمعناه: أنّ المسند إليه زيد، فإذا قال: (أو عمرو) كان المسند إليه هو الجامع، ومعناه أنّه جاءني أحد الشخصين.

والظاهر من القضية الشرطية إذا لم يعطف عليها بـ(أو) أنّ المعلّق عليه هو ما علق عليه الحكم في اللفظ، لا أنّ المعلّق عليه هو المفهوم المنتزع منه ومن غيره، فالقضايا الشرطية الثلاثية الأطراف إنّما تدلّ على الارتباط بين الحكم والموضوع عند وجود الشرط خارجاً، وتدلّ على عدم الارتباط عند عدم وجود الشرط.

وأمّا القضايا الشرطية الثنائية الأطراف، مثل: (إن وجد العالم العادل فأكرمه)، فهنا ـ أيضاً ـ أداة الشرط تدل على التعليق بين الحكم والموضوع وأنّ الربط بين الحكم والموضوع إنّما يكون عند تحقق الموضوع، ولا يثبت تعليقاً زائداً.

وبعبارة أُخرى: أنّ أداة الشرط في القسم الأول كان مفادها تعليق ارتباط الحكم بالموضوع بأمر ثالث، وفي هذا القسم تعليق الحكم بالموضوع، وينعكس توقف المحمول على وجود الموضوع؛ ولذا لا يدلّ على المفهوم؛ إذ إثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه، وإن كان الحكم ثابتاً له ولغيره فلا بدّ وأن يعطف بالواو، فيقال: (إنّ العالم العادل والشاعر يجب إكرامه).

ومحل كلامنا هو القسم الأول، وهو القضايا الشرطية الثلاثية الأطراف.

وقد ظهر أنّ أداة الشرط فيها تدلّ على نفي الارتباط بين الحكم والموضوع عند عدم وجود الشرط، وعليه تكون النتيجة بطلان المرحلة الثانية؛ إذ أساس المرحلة الثانية هو وجود ارتباط للحكم مع الشخص عند عدم وجود الشرط، ونفس الحكم حكم محدود ومنوط ومعلّق.

وكما ذكرنا فالقضية الشرطية تدلّ على نفي الارتباط بين الحكم والموضوع عند فقدان الشرط، ولا يقوم مقام هذا الشرط شيء آخر، حتى يكون مولداً للارتباط.

وعليه فالقول بأنّ في صورة فقدان الشرط للحكم وجود باسم الوجود التعليقي، أو أنّه ارتباط بين الحكم والموضوع ويعبّر عنه بمرحلة تعلّق الحكم بالشخص غير صحيح، فما أنشأه الشارع عبارة عن الحكم، وقد علّق ارتباطه بالموضوع بصورة تحقق الشرط، فما دام الغليان لم يتحقق للعصير العنبي لا توجد حرمة، فما الذي يستصحب؟

نعم، يمكن افتراض مرحلة ومرتبة وهمية، يعني: أنّنا نتوهم أنّ الحكم ثابت للعصير تعليقاً، وهو حرام بالحرمة التعليقية، والقائل بالاستصحاب التعليقي يريد إثبات الارتباط المنوط ـ والحال أنّ القضية الشرطية تدلّ على نفي الارتباط عند فقدان الشرط ـ فكأنّه يرى الشرط من شؤون الحكم، والحال أنّ شأن الشرط شأن الواسطة للارتباط بين الحكم والموضوع أو عدم الارتباط، فالحكم المنوط حكم موهوم، لا أن يكون مرحلة من مراحل الحكم، وعليه، فلا يكون قابلاً لجريان الاستصحاب.

وأمّا القول باستصحاب السببية أو الملازمة بأنّ هذا العنب قبل تبدّله إلى الزبيبية هناك ملازمة بينه ـ على فرض الغليان ـ وبين الحرمة، والغليان كان سبباً للحرمة فنستصحب السببية أو الملازمة، كما ذهب إليه الشيخ، فغير صحيح، وذلك لما ذكرنا سابقاً من أنّ السببية والملازمة أمران انتزاعيان وليستا من الأُمور القانونية، ولا يجري الاستصحاب في الأُمور غير القانونية.

والسببية وإن كانت من الأُمور النفس الأمرية والواقعية مثل الملازمات، إلّا أنّها مع ذلك ليست قابلة لجريان الاستصحاب؛ إذ حقيقة نفس الأمر في جميع الملازمات

نفس ذلك الأمر، يعني تعبير آخر عن الأمر (بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حد)، فإنّ خمساً وعشرين نفس خمس في خمس، وليس شيئاً زائداً على نفس الأمر حتى يقال بأنّا نستصحب السببية أو الملازمة، وهذا من قبيل التكثر الإدراكي، فإنّ سببية الغليان للحرمة ليست إلّا الحكم بالحرمة على فرض الغليان، فله واقعية بنفس واقعية الشيء، لا واقعية زائدة على واقعية الشيء، ومع قطع النظر عن ذلك لا يمكن بذلك إثبات الحكم الشرعي؛ إذ الشارع لم يرتب الحكم على السببية، وعلى فرض أن يقول الشارع: (جعلت السببية) يكون ذلك من الاعتبار الأدبي، أي: يريد بذلك الإرشاد إلى جعل حكم بنحو القضية الشرطية. وقد ذكرنا عدم جريان الاستصحاب في الاعتبارات الأدبية، كما أنّ الاعتبار أدبي إذا قال الشارع: (جعلت له حرمة تعليقية)؛ إذ مرجعه إلى الربط بين الحرمة والعصير في فرض الغليان.

وخلاصة الكلام: أنّ التعبير بالحرمة التعليقية والسببية مجرد تعبير وليس له واقع حتى يمكن استصحابه.

وعليه: فالاستصحاب التعليقي في الحقيقة استصحاب أمر موهوم، وبما ذكرنا يظهر ما في الإشكالات على الاستصحاب التعليقي؛ إذ أغلب هذه الإشكالات تتوجه من أجل عدم تقريب صحيح للاستصحاب التعليقي.

وفي المقام إشكالات أراد المستشكلون بها تصحيح الاستصحاب التعليقي، وبعضها مرتبط في الجملة بما ذكرنا، ولذا نذكر بعضها:

الإشكال الأول: أنّ أصل هذه الفرضية وأنّ الحكم ذو مرحلتين كما ذهب إليه المحقق النائيني، أو أنّ الحكم ذو مراحل ثلاث غير صحيح ـ وهذا الإشكال مستفاد من كلمات المحقق العراقي في نهاية الأفكار، وكلمات السيد الحكيم في المستمسك ـ وذلك لأنّ الحكم فعلي دائماً ـ ومرجع ذلك إلى إنكار المرحلة الفعلية ـ والأحكام التكليفية فعلية من حين جعلها سواء تحقق موضوعها كلاً أو بعضاً أو لم يتحقق موضوعها.

وأساس ما ذكرتم مبتن على أنّ الحكم غير فعلي حين جعله ثمَّ بعد ذلك إمّا أن يتحقق موضوعه فيصير فعلياً، أو لا يتحقق فلا يكون فعلياً، وإن تحقق موضوعه ولم تتحقق شرائطه يكون تعليقياً مثلاً، والحال أنّ الحكم لا يكون تعليقياً، بل فعلي دائماً؛ وذلك للزوم تفكيك الإيجاد عن الوجود، والجعل عن المجعول. وهذا غير معقول، فإنّه يسأل عن أنّ الحكم في المرحلة التي تعبرون عنها بالمرحلة الفعلية هل هو من مجعولات الشارع أو ليس من مجعولاته، فإن لم يكن من مجعولات الشارع فليس بحكم، وإن كان من مجعولاته فليس للشارع المقدس إنشاءٌ غير الإنشاء الأول، وهو مثلاً (العصير إذا غلى يحرم) أو (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ) الذي تعبرون عنه بمرحلة الإنشاء.

ومرحلة الإنشاء هي مرحلة الفعلية أيضاً؛ إذ لو قلنا بأن في المرحلة الثانية حكماً متأخراً عن الأول زماناً ومتوقفاً على وجود الموضوع فيكون هذا الحكم غير الحكم الأول.

ومن الواضح أنّ مغايرته غير معقول؛ إذ كيف يعقل أن يكون الثاني غير الأول، والحال أنّكم تعبرون عنه بالمجعول وعن الأول بالجعل، والفرق بين الجعل والمجعول بالاعتبار، مثل الإيجاد والوجود، والتفكيك بينهما غير معقول.

فلا بدّ من القول بأنّ الحكم فعلي من الأول، غاية الأمر فعلي منوط بشيء آخر، دفعاً للإشكال والمحذور.

نعم، الأحكام الوضعية ذات مرتبتين أو مراتب، أمّا الأحكام التكليفية فهي عبارة عن الإرادة التشريعية، والإرادة عبارة عن الاشتياق، والاشتياق تارة يكون اشتياقاً إلى الشيء مطلقاً، وأُخرى يكون اشتياقاً إلى الشيء منوطاً بشيء آخر، وهذا المعنى الثاني لا يقتضي أن تكون الإرادة والاشتياق تقديرية، فإنّ الإرادة والاشتياق موجودة فعلاً في نفس الآمر، إلّا أنّ المراد قد يكون مطلقاً، وقد يكون المراد مقيداً ومنوطاً بشيء آخر.

فالحكم الفعلي تارة منوط بشيء آخر وأُخرى غير منوط، فبما أنّ المنوط به عبارة عن الشيء بوجوده اللحاظي، لا بوجوده الخارجي فيكون الحكم فعلياً أيضاً فيما إذا كان منوطاً.

نعم، العقل يدرك أنّه إذا تحقق المنوط به خارجاً، كما إذا تحقق الغليان للعصير، وعلمت بالموضوع والحكم، فالحكم منجز وينتزع منه عنوان البعث والزجر، والحكم العقلي قبل تحقق المنوط به غير موجود، والموجود قبله هو الحكم الشرعي، سواء تحقق موضوعه في الخارج أم لم يتحقق؛ إذ الحكم الشرعي ليس له ربط مع ما في الخارج، والحكم إنّما هو مرتبط مع المنوط به في وعاء النفس، ومن الواضح أنّه فعلي في وعاء النفس.

وبذلك يندفع إشكال تفكيك الإيجاد عن الوجود والجعل عن المجعول.

وعليه فالقول بأنّ المستصحب هو الحرمة المعلّقة والتقديرية غير صحيح؛ إذ مع وجود الحرمة لا وجه للتقدير.

نعم، يمكن التفكيك في الأحكام الوضعية كالزوجية والملكية وأمثالها.

قال السيد الحكيم (رحمه الله) في المستمسك(١): (وإن كان مرجعه إلى استصحاب نفس الحكم الشرعي المعلّق على الغليان كما هو الظاهر فإن قلنا بأنّ المنوط به الحكم وجود الشرط خارجاً فلا حكم قبل وجوده فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالمستصحب بل المتيقن عدمه.

أمّا إذا كان الحكم منوطاً بوجود الشرط اللحاظي، كما هو التحقيق لئلّا يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلّة والمعلول؛ لأنّ الجعل عين المجعول حقيقة، وإنّما يختلف معه اعتباراً، فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، واجتماع الوجود والعدم.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤١٦.

فعليه، لا مانع من الاستصحاب لليقين بثبوت الحكم والشكّ في ارتفاعه وكون المجعول حكماً منوطاً بشيء لا يقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكماً شرعياً ومجعولاً مولوياً وإن كان منوطاً).

وما ذكره السيد وذهب إليه إنّما ذهب من أجل محذور التفكيك بين الجعل والمجعول، ومحاذير أُخر، مثل تلازم تعدّد المجعول، ونحن قد ذكرنا في مبحث الواجب المشروط أنّه يمكن الالتزام بالمرحلتين، مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، ولا يلزم أي محذور، ولا يتعدّد الحكم حتى يقال بأنّ الحكم الذي جعله الشارع أي منهما؛ إذ الحكم الفعلي يتوقف على وجود الموضوع، والحكم الإنشائي لا يتوقف على وجود الموضوع، وغير المتوقف على الشيء غير المتوقف عليه.

أو يقال بأنّ الحكم في مرحلة الإنشاء يلحظ عرضياً، فإن جعل الحرمة للعصير العنبي إذا غلى يلحظ عرضياً وليس له امتداد، ولذا لو أردنا الاستصحاب فيه فلا يمكن إلّا الاستصحاب العدمي، وفي مرحلة الفعلية بما أنّها مرحلة الارتباط بالموضوع الخارجي والمفروض أنّ موضوعه ممتد زماناً يكون الحكم تابعاً له، ويمتدّ بامتداد موضوعه، ولذا يمكن إجراء الاستصحاب الوجودي فيه، فهنا حكمان.

ونحن قد ذكرنا في الجواب هناك، أنّ الحكم بوجوده المحمولي إنّما هو في وعاء الاعتبار، وليس الحكم عبارة عن الإرادة كما قيل، إلّا أنّ للحكم ربطين، ربط مع معروضه في الذهن ـ وهذا هو الذي عبر في لسان المستشكل بأنّ المنوط به هو الوجود اللحاظي ـ وربط مع مطابقه الذي هو عبارة عمّا في الخارج.

فبلحاظ ربطه بمعروضه في الذهن وبالموضوع المفروض الوجود يعبّر عنه بالحكم الإنشائي، وبلحاظ ربطه مع الموضوع الخارجي ـ إنّ تحقق للموضوع واقع خارجي ـ يعبّر عنه بالحكم الفعلي، ويعبّر عن الأول بالمعروض، وعن الثاني بالموصوف.

والنتيجة أنّ قوله: (كلّ مستطيع يجب عليه الحج) إن لوحظ فيه المستطيع الخارجي كزيد مثلاً فيحصل للحكم الاستدامة الزمانية، فإذا كان الحجّ واجباً عليه سابقاً فيمكن أن نشكّ في وجوب الحجّ عليه فعلاً.

وأمّا بلحاظ المستطيع في وعاء اللحاظ، سواء كانت الاستطاعة لها سعة أم ضيق، فليس له امتداد، بل له عرضية، فللحكم ارتباطان، ارتباط مع معروضه وارتباط مع موصوفه، والشارع في مرحلة الجعل يلاحظ العناوين فانيةً في الخارج بنحو يرى العقلاء العمل النفسي واسطة في الثبوت للتصرف في الخارج، يعني يرونه وسيلة لاشتغال ذمة المستطيع في الخارج بالحجّ، والحكم بلحاظ ارتباطه بما في الخارج يتلوّن بلونه، ومن ألوانه الامتدادية.

وعليه لا يلزم تفكيك الجعل عن المجعول والإيجاد عن الوجود، كما لا يلزم تعدّد الحكم، بل الحكم له ارتباطان، أحدهما مع معروضه الذهني، وثانيهما مع مطابقه في الخارج، وما هو الأصيل من جهة ترتب الآثار هو ارتباط الحكم مع مطابقه، بلا فرق بين الأحكام التكليفية والوضعية.

واختصاص الإشكال بالأحكام التكليفية مما لا وجه له، بل يعمّ التكليفية والوضعية؛ فإنّ قوله: (من حاز ملك) هو مرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعلية هي فيما إذا وجد مطابقه في الخارج.

وكيفما كان فالالتزام بذلك لدفع الإشكال، بتوهم ورود الإشكال على المسلك الآخر غير صحيح.

ثم إنّ القول بأنّ الوجوب والحرمة ليسا من المجعولات الاعتبارية، بل مرتبطان بالإرادة والكراهة، خلاف الموازين العقلائية وخلاف المستظهر من الأدلّة التي تجعل الإيجاب والتحريم؛ إذ هذه الأدلة ظاهرة في الاعتبارية.

ومع غض النظر عمّا ذكرنا لا يتصور الاستصحاب التعليقي على هذا المسلك. فإنّ إناطة الحكم بالموضوع في عالم اللحاظ غير قابل للاستصحاب الوجودي، لما قلنا

من أنّ الحكم في وعاء اللحاظ عرضي، والمتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء جعل الحكم؛ فإنّ جعل النجاسة لشيء إلى الغسلة الثانية أو إلى الغسلة الأُولى في وعاء اللحاظ يكون عرضياً وليس لجريان الاستصحاب الوجودي فيه مجال، وإنّما يجري الاستصحاب العدمي وأنّ الأصل عدم جعل هذه القطعة أو تلك، وذلك لعدم امتداد في هذا الوعاء، وما له امتداد إنّما هو وعاء الخارج. فمثلاً: العصير أو هذا الماء كان حراماً أو نجساً، والآن حرام ونجس، فالاستصحاب الوجودي إنّما يجري في مرحلة الفعلية، وإنكار مرحلة الفعلية لا يوجب تصحيح الاستصحاب التعليقي، بل الاستصحاب التعليقي لو تم إنّما يتم فيما إذا قلنا بمرحلة الفعلية.

ومن هنا نعرف أنّ للحكم مرحلة أُخرى غير مرحلة الإنشاء التي يكون الحكم بلحاظها طولياً وامتدادياً، والاستصحاب الوجودي سواء كان تعليقياً أم تنجيزياً إنّما يجري بلحاظ هذه المرحلة، وإنكار الحكم بلحاظ مرحلة المجعول مساوق لإنكار الاستصحاب الوجودي.

الإشكال الثاني: هو ما ذكره في المستمسك من أنّه إنّما يمكن إنكار حكم المنوط فيما إذا كانت جميع القيود راجعة إلى الموضوع ـ كما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي على ما في مصباح الأُصول ـ والحال أنّ هذا غير صحيح.

توضيح ذلك: أنّ المحقق النائيني والسيد الخوئي ذكرا أنّ السرّ في عدم صحة الاستصحاب التعليقي هو أنّ جميع القيود المفروضة الوجود راجعة إلى الموضوع، فإنّ العصير ـ الذي هو موضوع ـ إمّا مطلق بالنسبة إلى الغليان، وإمّا مقيد، وإمّا مهمل، والإطلاق لا معنى له، والإهمال غير معقول، فلا بدّ وأن يكون مقيداً، فالموضوع هو العصير المغلي، وعليه ففرض وجود الحكم قبل فرض وجود موضوعه فرض غير معقول، واستصحابه معناه: أنّ الحكم قبل تحقق موضوعه كان متيقناً ونشكّ في بقائه، وهذا غير معقول.

والمستشكل يقول: إنّ الأمر ليس كذلك، وليست القيود كلّها راجعة إلى الموضوع، بل بعضها راجعة إلى الحكم، لا إلى الموضوع، فيمكن استصحابه.

وبعبارة أخرى: إنّ السرّ في إنكار الاستصحاب التعليقي هو إرجاع تمام القيود إلى الموضوع، والحال أنّ بعض القيود راجعة إلى الحكم وليست كلّها راجعة إلى الموضوع.

وهذا الإشكال له تقريبان:

أحدهما: ما في نهاية الأفكار(١) وهو قوله: (**أولاً**: من منع رجوع شرائط الحكم في القضايا المشروطة إلى كونها قيوداً للموضوع بحسب اللب، ليكون الموضوع فيها هو الذات المتقيد، وإنّما هي من الجهات التعليلية، لطرو الحكم على ذات الموضوع، ومجرد اقتضائها لإخراج الذات عن الإطلاق غير تقييدها بنفس الحكم، أو بما أُنيط به الحكم، بل الموضوع في نحو هذه القضايا هو الذات المجردة عن القيد، غايته على نحو لا إطلاق لها ولا تقييد).

ثانيهما: ما ذكره السيد الحكيم (رحمه الله) في المستمسك(٢) وهو قوله: (وقد يشكل ما ذكره بأنّ إرجاع القضايا الشرطية إلى القضايا الحملية للبرهان القائم على أنّ موضوعات الأحكام علل تامة لها ـ لو تمّ في نفسه ـ لا يتضح ارتباطه بما نحن فيه ضرورة أنّ المدار في صحة جريان الاستصحاب على المفاهيم التي هي مفاد القضايا الشرعية سواء أكانت نفس الأمر الواقعي أم لازمه أم ملازمه أم ملزومه؛ ولذلك يختلف الحال في جريان الاستصحاب وعدمه باختلاف ذلك الأمر المتحصل، مثلاً لو كان الدليل قد تضمن أنّه إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم جرى استصحاب رمضان عند الشكّ في هلال شوّال وكفى في وجوب صوم يوم الشكّ، ولو كان الدليل تضمن وجوب الصوم في رمضان لم يُجدِ استصحاب شهر رمضان في وجوب

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٦٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤١٧.

صوم يوم الشكّ لأنّه لا يثبت كون الزمان المعين من شهر رمضان، فهذا المقدار من الاختلاف في مفهوم الدليل كاف في تحقق الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه مع أنّه ـ في لب الواقع ونفس الأمر ـ لا بدّ أن يرجع المفاد الأول إلى الثاني لأنّه مع وجود شهر رمضان لا يكون الصوم في غيره، ولا بدّ أن يكون فيه...) إلى آخره.

وهذا الذي ذكره هنا غير ناظر إلى جوابه السابق.

والحاصل: أنّ المحقق العراقي أشكل على المحقق النائيني بأنّه لا وجه لإرجاع جميع الشرائط إلى الموضوع.

ويمكن تعليل ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار وهو أنّ الشروط من الجهات التعليلية لطرو الحكم على ذات الموضوع، وقد أشير إلى هذا الإشكال في المستمسك أيضاً.

الوجه الثاني: أنّ لازم كلام المحقق النائيني عدم الاعتناء بألسنة الأدلّة في جريان الأُصول، بل الاعتماد على البراهين العقلية واللب في إحراز الموضوع وفي مرحلة إجراء الاستصحاب. والحال أنّه لا بدّ من الاعتناء بألسنة الأدلّة الشرعية، وأنّها هل بنحو تقتضي جريان الاستصحاب أو أنّها تقتضي عدم جريانه.

والشاهد على ذلك أنّه إذا أخذ الزمان موضوعاً فلا إشكال في جريان الاستصحاب، مثل: (إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم)، وإن أُخذ الزمان من ملابسات الفعل فلا يجري الاستصحاب، والحال أنّهما في مرحلة اللب والواقع واحد؛ إذ مرجعهما إلى وجوب الصوم في شهر رمضان. وبما أنّهما مختلفان في لسان الدليل فيمكن إجراء الاستصحاب في الأول دون الثاني.

مضافاً إلى أنّنا لو بنينا على ملاحظة اللب فلازمه إلغاء الأدلة الشرعية مطلقاً؛ فإنّه وإن أخذ في لسان الدليل (العصير العنبي إذا غلى يحرم)، إلّا أنّه عند التأمل أنّ العصير العنبي إذا غلى ـ بما أنّه مسكر بالقوة ـ يحرم، وعند التأمّل في المسكرية بالقوة، نرى أنّ

في مرحلة اللب ـ بما أنّه خبيث ـ يحرم، قال في المستمسك[1]: (ولو كان المدار على ما في لب الواقع لأشكل الأمر في جريان الأصول في موضوعات الأحكام، وقيودها غالباً للعلم بأنها ليست موضوعاً للقضية اللبية، مثلاً المذكور في لسان الأدلّة الشرعية أنّ النجاسة منوطة بالغليان. ولكن إذا تدبرنا قليلاً علمنا أنّ الغليان ليس هو المنوط به النجاسة، بل الإسكار ـ ولو الاستعدادي ـ ثمَّ إذا تدبرنا قليلاً علمنا أنّ مناط النجاسة شيء وراء الإسكار الاستعدادي مثل الخباثة النفسانية. وربما نتدبر قليلاً فنعلم أنّ المناط شيء وراء ذلك، ومع ذلك لا يصح رفع اليد عن ظاهر الدليل في قضية جريان الأصل بل يكون هو المدار في جريانه) إلى آخره.

والجواب عن ذلك: أنّه وإن كانت عبارة المحقق النائيني توهم أنّ سرّ إنكار الاستصحاب التعليقي هو إرجاع الشروط كلّها إلى الموضوع، إلّا أنّ مراد المحقق النائيني وغيره هو أنّ حكم الشرط حكم الموضوع، فكما أنّ فرض الحكم قبل تحقق موضوعه فرض موهوم إلّا في مرحلة الإنشاء، كذلك فرض الحكم قبل تحقق الشرط الذي أخذ مفروض الوجود.

وبعبارة أُخرى: مراده من أنّها قيود للموضوع هو أنّ الموضوع عبارة عمّا أخذ مفروض الوجود والحكم مرتبط به، والشرط في هذه الموارد مفروض الوجود والحكم مرتبط به، سواء قلنا إنّ الشرط من قيود الموضوع أم من قيود الحكم، وكون الشرط مفروض الوجود وعدم كونه تحت دائرة الطلب مما لا شبهة فيه.

فالسرّ في إنكار الاستصحاب التعليقي ليس هو إرجاع الشرائط إلى قيود الموضوع، بل السرّ هو كون الشرط مفروض الوجود، سواء قلنا العصير العنبي إذا غلى يحرم أم قلنا العصير المغلي حرام.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤١٨.

فالسرّ في إنكار الاستصحاب التعليقي في الحقيقة موهومية المستصحب، وموهومية الحكم في المرحلة الثانية، أي: مرحلة تعلّق الحكم بالشخص.

وهذان التعبيران لا يختلفان في هذه الجهة، أي: موهومية المستصحب، فإنّ الحرمة قبل الغليان أمر موهوم بلا فرق بين التعبيرين؛ لأنّ الحرمة ثابتة للعصير العنبي على تقدير الغليان، وغير ثابتة على تقدير عدم الغليان، ولذا نرى أنّه ذكر المحقق الكاظمي في حاشية الفوائد أنّ مجرد وجود القيد ـ ولو كان قيداً للحكم ـ كافي في موهومية المستصحب؛ وذلك لأنّ فعلية الحكم كما تتوقف على فعلية وجود الموضوع كذلك تتوقف على فعلية شرطه.

وكذلك السيد الخوئي ذكر في التنقيح ذلك، وأوضح أنّ السرّ في الإنكار هو أنّ الشرط لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في المرحلة الفعلية حتى يترتب عليه الأثر، والحكم قبل فعلية الشرط غير ثابت، فما ذكره المحقق النائيني من عدم الفرق بين التعبيرين ـ العصير العنبي إذا غلى يحرم و العصير المغلي حرام ـ صحيح من هذه الجهة، يعني أنّ الحرمة في كليهما متوقفة على كلا الجزأين، وعليه فلا يرد الإشكالان.

أمّا الإشكال الأول ـ وهو أنّه لا دليل على رجوع القيود إلى الموضوع، بل إنّها من الحيثيات التعليلية ـ فلأجل أنّ ما ذكر ـ على فرض تماميته ـ لا تأثير له في المقام؛ إذ سواء كان القيد قيداً للموضوع أم حيثية تعليلية لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود، وما دام الغليان غير موجود فلا حرمة في الخارج حتى يمكن استصحابها. وأمّا الحرمة في وعاء جعل القانون، فإنّها وإن كانت موجودة، إلّا أنّه كما قلنا لا يجري فيها الاستصحاب الوجودي، بل يجري في موردها الاستصحاب العدمي.

وأمّا الإشكال الثاني، فصحيح أنّ اختلاف الألسنة موجب لجريان الأُصول وعدمه، إلّا أنّه ليس كلّما لا يجري الأصل بلسان يجري بلسان آخر سواءٌ كان بينهما فرق أم لم يكن، كما فيما نحن فيه، فإنّ كلا اللسانين ليس بينهما فرق من جهة أنّه لا بدّ وأن يكون القيد في كليهما مفروض الوجود.

نعم، إذا كان اختلاف اللسان موجباً للاختلاف في مجاري الأُصول فيجب أن يعتنى به.

وأمّا ما ذكر من أنّه (لو كان الدليل قد تضمن...) إلى آخره، وأنّه يجري الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان موضوعاً كما إذا قال: ما دام شهر رمضان موجوداً يجب الصوم. وأمّا إذا قال: صم في شهر رمضان، فالاستصحاب لا يجري، والحال أنّهما لبّاً أمر واحد.

فنقول في الجواب: إنّه ذكر في كتاب الصوم أنّه يجري الاستصحاب في كليهما، أمّا في الأول فواضح، وأمّا الثاني فمن أجل أنّه اختار أن قطع الزمان مثل اليوم والشهر وأمثالهما من الأُمور الواقعة في الزمان، إلّا أنّا ذكرنا أنّ (في) في موارد الزمان بمعنى الباء، وعليه فيكفي مجرد المقارنة، والمقام ليس من الموارد التي يكون اختلاف اللسان موجباً للجريان وعدم الجريان، بل الاستصحاب جارٍ على كلا التعبيرين.

وأمّا ما ذكره من أنّهما غير مختلفين في مرحلة اللب، فهذا أمر لم يقم عليه دليل ولا برهان، فإنّا نشخص الموضوع بواسطة لسان الدليل، وفي المثال الأول الموضوع هو نفس شهر رمضان، ولم يعتبر ارتباط الصوم بشهر رمضان، والزمان مأخوذ على نحو مفاد كان التامة.

وفي المثال الثاني: صم في شهر رمضان ـ مع قطع النظر عمّا ذكرناه ـ معناه أنّ الحصة المتقيدة هو الموضوع، فهما لسانان مختلفان، ولولا ما أجبنا به لاختلف اللسانان في جريان الاستصحاب وعدمه، والاستصحاب جارٍ في الأول دون الثاني.

وأمّا ما ذكره من أنّه (ولو كان المدار على ما في لب الواقع لأشكل الأمر...) إلى آخره، يجاب عنه بأنّ اللب الذي ذكرتموه مرتبط بملاكات الأحكام، وما نبحث عنه فعلاً ليس في أنّه هل أنّ مجاري الأُصول موضوعات الأحكام أو ملاكات الأحكام حتى يجيب السيد بهذا الجواب.

ومراد المحقق النائيني من عدم الفرق بين اللسانين في لب الواقع هو أنّه ليس بينهما فرق من جهة جريان الاستصحاب الوجودي وعدمه.

وهذا قد ذكره المحقق العراقي ـ أيضاً ـ في المقالات في أول بحث الاستصحاب التعليقي، مع أنّه يقول بجريان الاستصحاب التعليقي.

الإشكال الثالث: أنّ لازم إنكار الاستصحاب التعليقي إنكار استصحاب الأحكام الكلية فيما إذا كان المجتهد يريد إجراءه؛ إذ في كلا الموردين جريان الاستصحاب متوقف على أن يكون الحكم مفروض الوجود، فإذا قلتم بأنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون شاغلاً لصفحة الوجود، وبدونه لا يمكن، فلا يتمكن المجتهد من إجراء الاستصحاب؛ إذ حين إجرائه للاستصحاب لا يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود، مع أنّه لا إشكال في إمكان إجراء الاستصحاب للمجتهد، فإنّ المجتهد يفرض الماء المتغير بالنجاسة، ويفرض زوال تغيره، ويقول: هذا الماء المفروض كان متغيراً بالنجاسة قبل زوال تغيره وكان نجساً، ونشك بعد زوال تغيره في ارتفاع النجاسة، فيستصحبها، ويحكم بأنّ الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه فهو محكوم بالنجاسة.

وهنا ما أجري فيه الاستصحاب أمر فرضي، والمبني على الأمر الفرضي فرضي، فهذا عين ما نحن فيه، فإنّا نستصحب الحرمة للعصير العنبي على فرض الغليان، فكما لا تضرّ فرضية جميع الأجزاء في جريان الاستصحاب كفرض المجتهد ماءً وفرضه متغيراً بالنجاسة وفرضه زوال التغير من قبل نفسه، كذلك لا تضر فرضية بعض أجزاء الموضوع في جريان الاستصحاب.

قال في نهاية الأفكار[1]: (ولكن على ذلك يلزم المنع عن الاستصحاب في الأحكام الكلية ـ أيضاً ـ قبل وجود موضوعاتها فيما لو شكّ فيها لأجل احتمال نسخ أو تغيير

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٦٨.

بعض حالات الموضوع؛ إذ بعد اعتبار كون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود خارجاً لا فرق في المنع عن الاستصحاب بين الأحكام الكلّية والجزئية مع أنّ المستشكل المزبور ملتزم بجريانه في الأحكام الكليّة قبل وجود موضوعاتها فإذا التزم فيها بكفاية فرضية وجود الحكم في صحة استصحاب الحكم الكلّي يلزمه الاكتفاء به في استصحاب الحكم الجزئي).

والجواب عن ذلك: أنّ الفرق بينهما هو أنّ الأول فرض موهوم، والثاني فرض واقعي.

توضيح ذلك: أنّ المجتهد يفرض ماءً متغيراً ويفرض زوال تغيره من قبل نفسه ويستصحب النجاسة للماء الذي كان قاطعاً بنجاسته، فهذا من فرض الحكم في صورة فرض الموضوع، والقطع بالحكم في صورة فرض وجود الموضوع، فحقيقة الاستصحاب هنا مبنية على توسعة المنكشف.

وأمّا فرض حكم لموضوع إذا تحقق أحد أجزائه، ولم يتحقق جزؤه الآخر، فهنا فرض وجود الحكم فرض موهوم؛ إذ الدليل دلّ على أنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم، والقائل بالاستصحاب التعليقي يريد استصحاب الحرمة الثابتة للعصير بشرط الغليان الذي هو مفقود؛ إذ في حال كونه عنباً لم يكن الغليان محققاً، يعني يفرض جزء الموضوع الذي هو محقق، وهو العصير العنبي، ويفرض انتفاء جزئه الآخر؛ إذ المفروض عدم الغليان فعلاً، ويستصحب الحرمة المعلّقة على وجود أمرين والتي هي أمر موهوم، وهذا ممّا لا وجه له؛ وذلك لعدم القطع بثبوت الحرمة للعصير مع فرض أنّ الغليان غير متحقق، بل نقطع بعدم ثبوت الحرمة للعصير العنبي؛ لانتفاء شرط الحرمة، والحرمة التقديرية أمر موهوم - كما تقدّم - ولا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، هذا بناء على أنّ حقيقة الاستصحاب توسعة الكاشف.

وأما لو قلنا بأنّ حقيقة الاستصحاب هي إبقاء ما كان، كالشيخ، أو قلنا بأنّ حقيقة الاستصحاب هي جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، كالمحقق الخراساني، فإنّ

هذا التعبير صحيح في الأحكام الكلّية، فإنّه يمكن القول بأنّه ملازمة بين ثبوت النجاسة في حال تغير الماء وبين بقاء النجاسة في حال زوال التغير، أو أنّ الحكم بالنجاسة إبقاء ما كان، لكن هذا التعبير غير صحيح في مقامنا، ولا يمكن القول بالملازمة بين حدوث الحرمة للعصير العنبي في حال عدم غليانه، وبين بقائها؛ إذ ليست هناك حرمة حادثة في حال عدم الغليان.

الإشكال الرابع: ما ذكره صاحب الرسائل[1]، وحاصله: أنّ اللازم في باب جريان الاستصحاب هو فعلية اليقين، وأنّه الموضوع في أدلّة الاستصحاب لا فعلية المتيقن، نعم، اللازم أن يترتب عليه أثر عملي لو فرض بقاؤه وهو موجود في المقام، فإنّ أثر التعبد بهذه القضية التعليقية فعلية الحكم لدى حصول المعلّق عليه.

والجواب: أنّ المجعول شرعاً وما هو المستفاد من هذا الدليل بحكم كلمة (إذا) هو أنّ الحرمة غير ثابتة قبل تحقق الغليان، وثابتة عند تحققه وبعده، فإذا لم تكن حرمة قبل هذا الوعاء، فكيف يمكن اليقين به؟

والقول بأنّ اليقين بالحرمة ثابت في مرحلة تعلّق الحكم بالشخص، قد عرفت فساده في أوّل البحث، فظهر ممّا ذكرنا عدم جريان الاستصحاب التعليقي.

التعارض بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي

ثمّ يقع الكلام في أنّه بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي هل هناك معارضة بينه وبين الاستصحاب التنجيزي أو لا وأنّ الاستصحاب التعليقي مقدّم على الاستصحاب التنجيزي، بأن يقال في مثال العصير الزبيبي: إنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي هو الحرمة، ومقتضى الاستصحاب التنجيزي هو الحلية؛ إذ قبل الغليان كان حلالاً.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٦٦.

وقبل التعرض للأجوبة عن هذه المعارضة، لا بأس بذكر مقدّمة، وهي: أنّ الاستصحاب التنجيزي الذي يمكن أن يكون معارضاً للاستصحاب التعليقي، إمّا استصحاب الحلّية والإباحة، وإمّا استصحاب عدم الحرمة.

أمّا الإباحة والحلية فمجعوليتهما محل تأمّل.

أمّا الإباحة التي عدّت من الأحكام الخمسة التكليفية فليست من الأحكام، بل هي بيان لعدم الحكم؛ إذ مرجعها إلى عدم جعل سائر الأحكام من الأحكام الأربعة.

وأمّا الحلّية فهي في قبال الحرمة، وفيما إذا كان الشيء مسبوقاً بالحرمة في الشرائع السابقة أو في عادات السابقين أو في الشريعة المقدّسة أو توهم أنّه حرام، فإذا أُزيلت الحرمة يعبّر بالحلية، والحلّية ليست من الأحكام التكليفية، و(حلَّ): بمعنى حل عنه عقدة الحظر، والحلّية مجعولة في موارد تكون هنا حرمة واقعية أو متوهمة أو بحسب العادات، ومرجع جعلها إلى إزالة الحرمة واستعمالها في مورد الإباحة استعمال مع العناية، فإنّا نستعمل الحلّية في العصير قبل الغليان، مع أنّ العصير العنبي قبل الغليان لم تكن له حرمة مسبوقة حتى يعبّر بالحلّية.

وعليه، فاستصحاب الحلّية متوقف على أن تكون الحلّية أمراً متأصلاً، أو كان المورد من الموارد المسبوقة بالحرمة الواقعية أو المتوهمة.

والإباحة استصحابها متوقف على أن تكون حكماً من الأحكام، نعم، استصحاب عدم الحرمة لا مانع من جريانه، وأنّ هذا الشيء قبل الغليان لم يكن حراماً، والآن ليس بحرام.

والفرق بينهما: أنّ استصحاب عدم الحرمة يكون من الاستصحاب الشخصي. وأمّا استصحاب الإباحة والحلّية ـ بناء على كونهما من الأحكام المجعولة ـ فيمكن القول: إنّه إذا استفيدت غايتهما من لسان الشرع، فبما أنّه يدور الأمر بين الحلّية المطلقة والحلّية المغياة، فيكون من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثاني؛ إذ لا نعلم أنّ الحلّية

التي جعلت للزبيب هل هي الحلّية المغياة بالغليان ـ أي ما دام لم يتحقق الغليان ـ أو الحلية المطلقة؟

وأما إذا لم تستفد غايتها من لسان الشرع، بل كانت بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بانتفاء الحلّية من جهة المضادة بين الأحكام، فإنّ مع ثبوت الحرمة على فرض الغليان لا يمكن أن تكون الحلّية أو الإباحة مطلقة حتى بعد الغليان؛ إذ لازمه اجتماع الضدّين. وعليه فالحكم المجعول ليس على قسمين: مطلق أو مقيد بالغاية، بل هو واحد وهو الحلّية، إلّا أنّ العقل يحكم أنّ الحلّية ثابتة ما دام لم يطرأ سبب مضاد لهذا الحكم، فيكون استصحابها من قبيل استصحاب الكلّي القسم الأول، أو من الاستصحاب الشخصي.

إلّا أنّه يمكن أن يقال بعدم الفرق بين ما إذا استفيدت غايته من لسان الشرع أو بحكم العقل؛ وذلك لأنّ حكم العقل ليس إلّا من جهة كشفه أن الحلّية أو الإباحة مجعولة ـ بناء على مجعوليتها ـ إلى زمان طرو سبب مضاد للحلّية أو للإباحة، ومغياة بذلك؛ إذ لا يمكن للشارع المقدس إطلاقه بلحاظ امتداد الحكم بالنسبة إلى ما يتحقق به الحرمة، وهو الغليان، فلا بدّ وأن يجعل الحلّية أو الإباحة ما لم يتحقق الغليان، فلا فرق بين استفادة الغاية من لسان الشرع أو بحكم العقل، واستصحابها يكون من استصحاب الكلّي القسم الثاني.

وأمّا استصحاب عدم الحرمة، فيكون من قبيل الاستصحاب الشخصي، واستصحاب عدم الحرمة بما أنّ عدم الحرمة ليس أمراً مجعولاً فلا يصح أن يقال هل هو مغيى أو غير مغيى؟ وطبعاً يكون الشكّ في استمرار هذا العدم.

وأمّا استصحاب الإباحة أو الحلّية، فالشك يقع في أنّها هل هي مغياة أو مطلقة، إمّا من باب قانون المضادة وحكم العقل، وإمّا من باب الاستظهار من الدليل.

إذا عرفت ذلك نقول:

إنّه ذهب جمع إلى عدم جريان الاستصحاب التنجيزي، وذكر لذلك تقريبات:

التقريب الأول: هو ما يستظهر من مصباح الأُصول في ضمن كلام المحقق الخراساني، وهو أن استصحاب الحلّية لا يمكن من جهة أنّ الحلّية مرددة بين الحلية المغياة والحلّية المطلقة، فاستصحابها يكون من استصحاب الكلّي القسم الثاني.

وقد ذكرنا أنّه يعتبر في جريان استصحاب الكلّي القسم الثاني أن يكون الأصلان متعارضين، وفي المقام لا تعارض بينهما؛ إذ يجري استصحاب بقاء الحلّية المغياة؛ لأنّه حينما كان عنباً كانت حليته حلية مغياة، واستصحاب الحلّية المغياة يثبت استمرار الحلية إلى حال الزبيبية، ويجري استصحاب عدم الحلية المطلقة فيما إذا شككنا في أنّه هل جعل حلية مطلقة غير الحلية المغياة للعنب أو لا، فنستصحب عدم الحلّية المطلقة، فيما أنّ استصحاب الحلّية المغياة ليس له معارض، فيكون حاكماً على استصحاب الكلّي، نظير ما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، فيجري الاستصحاب في الحدث الأصغر، والأصل عدم حدوث الفرد الآخر.

وفيه:

أولاً: أنّ هذا مبتن على أن يكون الاستصحاب التنجيزي من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثاني، أي: استصحاب الحلّية.

وأمّا إذا قيل إنّا نستصحب عدم الحرمة الذي يكون من قبيل الاستصحاب الشخصي، فهذا لا يكون جواباً عنه، كما أنّه إذا قلنا بأنّا نستصحب الحلّية والإباحة، إلّا أنّ انقطاع الإباحة أو الحلّية إنّما يكون بقانون المضادة، وأنّ العقل يحكم بعدم جواز اجتماع الضدين بعد الغليان، بأن يكون حراماً ومباحاً أو حلالاً، وعليه فلا يكون للشارع مجعولان حتى يدخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني ـ كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة ـ وحينئذ فلا يكون هذا الجواب تاماً أيضاً.

نعم، هذا الجواب مبتن على أن يكون الأمر دائراً بين الحلّية المغياة والحلّية المطلقة.

والمقصود أنّ كون المقام من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثاني ليس من الأُمور الواضحة حتى يطبق الكبرى.

وثانياً: أنّ استصحاب عدم الحلّية لا يجري لأجل عدم ترتب أثر عليه، وذلك لما ذكرنا مراراً من أنّ استصحاب عدم الحلّية لا يترتب عليه أي أثر؛ لأنّه إن أُريد به إثبات ضدّه فهو من الأصل المثبت، وإلّا فمجرد عدم كونه مباحاً أو حلالاً لا يوجب رفع تحير المكلّف.

وثالثاً: أنّ الحلّية المغياة مرجعها إلى عقد سلبي وعقد إيجابي، والعقد الإيجابي هو حلّيته إلى قبل الغليان، وهذا أمرٌ لا يحتاج إلى الاستصحاب؛ إذ نقطع بالحلّية قبل الغليان.

وأمّا العقد السلبي وهو حرمته بالغليان، فاستصحابها ليس استصحاب الحلّية في الحقيقة، فهذا هو عين الاستصحاب التعليقي، وليس من الاستصحاب التنجيزي بشيء.

وبعبارة أُخرى: إنّ هذا الاستصحاب هل هو استصحاب لمنطوق المغيى أو استصحاب لمفهوم الغاية؟ فإن كان استصحاباً للمنطوق فهو مقطوع، وإن كان استصحاباً لمفهوم الغاية وأنّ الحلّية منتفية بعد الغليان، فهذا عين الاستصحاب التعليقي.

ورابعاً: أنّا ذكرنا ـ سابقاً ـ عدم اعتبار المعارضة في الأطراف؛ لجريان استصحاب الكلّي القسم الثاني، وذكرنا أنّ نفي الفرد الطويل في مثال الحدث لا يوجب نفي الكلّي إلّا بناءً على الأصل المثبت.

التقريب الثاني: ما هو مذكور في مباني الاستنباط وبعض الكتب الأُخرى، وهو أنّ استصحاب الحرمة المعلّقة بما أنّه رافع للشكّ في الحلّية السابقة يكون حاكماً عليه.

فقد قال في مباني الاستنباط: (وفيه: أنّ الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه لا يعارضه الاستصحاب التنجيزي؛ وذلك لأنّ الشكّ في بقاء الحلّية بعد الغليان إنّما هو من جهة الشكّ في إطلاقها، واحتمال عدم كونها مغياة بالغليان حال الزبيبية، فإذا

أحرزنا ـ بمقتضى الاستصحاب التعليقي ـ أنّها مغياة به لكونها كذلك حال العنبية لم يبق لنا شكّ في ارتفاعها كي يصح استصحابها)[1].

وفيه: أنّ استصحاب الحرمة على تقدير الغليان نتيجته شرطية الغليان لحرمة الزبيب، بمعنى أنّه يثبت الحرمة للعصير الزبيبي بعد الغليان ولا يثبت أنّ الحلّية مغياة، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

نعم، يثبت أنّ الحلّية مغياة بقانون آخر، وهو أنّه لو لم تكن الحلّية مغياة لكان مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدّين.

وعلى هذا القانون نقول: إن كانت الحرمة مشروطة بالغليان فالحلّية مغياة، وهذا من باب الأخذ باللازم.

وبعبارة أُخرى: أنّه إن تحقق شرط أحد الضدّين وتحقق الضد، فطبعاً شرط هذا الضدّ يكون غاية للضدّ الآخر، وفرق بين الشرطية والغائية، وهنا حكمان:

أحدهما: الحرمة، وهي مشروطة بالغليان.

وثانيهما: الحلّية، ولا نعلم أنّها مغياة، يعني أنّها ثابتة ما لم يتحقق الغليان، أو ليست بمغياة، ولا يمكن إثبات الحلّية المغياة قبل الغليان باستصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

وقد أجاب المحقق الزنجاني في تحرير الأُصول بهذا الجواب، وانتبه إلى إشكال المثبتية.

وأجاب عنه بما مضمونه أنّ التغاير إذا لم يكن تغايراً عرفياً لا يكون من الأصل المثبت. وشرطية الغليان للحرمة بالنسبة إلى غائية الغليان للحلّية من هذا القبيل.

وفيه:

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ١٣٩.

أولاً: أنّا قد أنكرنا ذلك في مبحث الأصل المثبت في مقام الجواب عن المحقق الخراساني، وعلى ضوء ما ذكرنا هناك لا يمكن إثبات الغائية للحلّية باستصحاب شرطية الغليان للحرمة.

وثانياً: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم نستصحب الحلّية إلى ما بعد الغليان ولازمه عدم ثبوت الحرمة المشروطة بالغليان؟

التقريب الثالث: ما أجاب به المحقق العراقي، وهو قد فصّل بين ما أحرز غائية الغليان مثلاً للحلية بحكم العقل وأنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ الحرمة المعلّقة على الغليان لا تجتمع مع الحلّية، فهنا الاستصحابان يكونان متعارضين، يعني أن يتعارض استصحاب الحرمة بعد الغليان مع استصحاب الحلّية قبل الغليان، ولا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

وأمّا إذا أحرز غائية الحلّية من الدليل الشرعي، بمعنى أنّه حينما قال الشارع: (العصير العنبي إذا غلى يحرم) استفدنا أنّ الغليان شرط للحرمة واستفدنا أنّ الغليان غاية للحلية شرعاً.

وعليه فكما أنّ شرطية الغليان للحرمة أمر شرعي، كذلك غائيته للحلية تكون أمراً شرعياً، فنستصحب غائية الغليان للحلية كما نستصحب شرطيته للحرمة.

وفيه:

أولاً: أنّ الغائية لا يفرق فيها بين أن تستفاد من الدليل الشرعي أو بحكم العقل، فإنّ حكم العقل بذلك ليس إلّا من جهة كشفه عن أنّ الشارع جعل الحلية مغياة.

وثانياً: الاستظهار من قوله (العصير إذا غلى يحرم) أنّ حلّيته كانت مجعولة قبل الغليان وهي مغياة بنحو المدلول اللفظي مشكل، بل ممنوع.

نعم، يستفاد من القضية الشرطية الانتفاء عند الانتفاء، يعني العصير إذا لم يغل ليس بحرام، لا أنّه حلال وحلّيته مغياة.

وثالثاً: على فرض التنزل عمّا ذكرنا لا يكون استصحاب الشرطية واستصحاب الغائية مفيداً؛ وذلك لأنّ الشرطية تعبير أدبي ومرجعها إلى جعل المشروط عند وجود شرطه، وهذا ليس بمجرى للاستصحاب، والغائية مرجعها إلى أنّ الحكم باق إلى هذا الوقت، ومنتف فيما بعد، فلا بدّ وأن يجري الاستصحاب في مناشئ الانتزاع مثل الحلّية المغياة، لا غائية الغليان؛ لأنّها ليست من الأُمور المجعولة.

التقريب الرابع: ما يستفاد من كلمات المحقق النائيني، وتقريبه يتوقف على مقدمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الحلّية والحرمة بلحاظ الزبيب لهما حالتان، حالة قبل الغليان وحالة بعد الغليان، أمّا بلحاظ حالته قبل الغليان فالمشكوك فيه هو الحرمة التعليقية؛ إذ نعلم بالحلية الفعلية، ونشك في الحرمة التعليقية التي عبرنا عنها بمرحلة تعلق الحكم بالشخص.

وأمّا بلحاظ حالته بعد الغليان فالمشكوك فيه هو الحلّية والحرمة الفعلية وأنّه حرام أو حلال، وبتعبير آخر: حرام أم ليس بحرام أو حلال أم ليس بحلال، وفي هذه الحالة الشكّ في الحلّية والحرمة في مرتبة واحدة، ولا تقدم لإحداهما على الأُخرى، إلّا أنّ هذا الشكّ مسبب عن الشكّ في الحالة السابقة؛ إذ قبل الغليان كنا نشكّ في ثبوت الحرمة التعليقية له.

المقدّمة الثانية: أنّ الشك في موارد الشكّ السببي والمسببي إما في موضوعات الأحكام وإمّا في نفس الأحكام، فإن كان في موضوعات الأحكام فتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي متوقف على أن يكون هنا كبرى شرعية متوسطة، مثل ما إذا شكّ في طهارة ماءٍ وحكمنا بطهارته بحكم الاستصحاب أو بقاعدة الطهارة، وغسلنا به ثوباً نجساً، فهنا أصل سببي وأصل مسببي، والشكّ في طهارة الثوب ونجاسته مسبب عن الشكّ في طهارة الماء ونجاسته، فبما أنّ هنا كبرى شرعية متوسطة، وهي كلّ ما غسل بماء طاهر فهو طاهر، فلذا يكون رافعاً للشكّ في طهارة

الثوب ولا يجري استصحاب نجاسة الثوب؛ إذ موضوعه ـ وهو الشكّ ـ ارتفع تعبداً للأصل الجاري في الموضوع.

وأمّا في نفس الأحكام فنفس الاستصحاب السببي في حكم الكبرى الشرعية المتوسطة ولا نحتاج إلى كبرى شرعية أُخرى لتقدّمه على الأصل المسببي، وهذا كما في المقام، فإنّ الشكّ في الحرمة التعليقية شكّ سببي ـ بحكم المقدّمة الأُولى ـ والشكّ في الحلية والحرمة الفعلية شكّ مسببي، وليس في المقام كبرى كلّية بأنّه كلّما كانت حرمة تعليقية تتحقق الحرمة الفعلية، إلّا أنّ استصحاب الحرمة التعليقية بما أنّه مثبت للحرمة على تقدير الغليان فهو متكفل لفعلية الحرمة، فإنّه إن لم يكن متكفلاً للحرمة الفعلية يكون وجوده لغواً، فاستصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة الفعلية التي كانت مصب الشكّ في أنّه حلال فعلي أو حرام فعلي، وبه يرفع الشكّ، ومعه لا مجال لجريان استصحاب الحلّية.

وربّما اعترض عليه بإنكار السببية والمسببية ـ كما في مصباح الأُصول(١) ـ: (وفيه أولاً إنّ الشكّين في رتبة واحدة وليس أحدهما مسبباً عن الآخر بل كلاهما مسبب عن العلم الإجمالي بأن المجعول في حق المكلّف في هذه الحالة إمّا الحلّية أو الحرمة.

وحيث إن الشكّ في حرمة الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين ـ إلى أن قال ـ وحيث لا يمكن اجتماعهما، فيتساقطان بالمعارضة).

وفيه: أنّه لا يمكن إنكار أنّ الشكّ في الحلّية والحرمة الفعلية مسببة عن الشكّ في الحرمة التعليقية وعدمها؛ فإنّه لو لم تكن الحرمة التعليقية ثابتة لم تكن حرمة فعلاً، ولو كانت ثابتة لكانت الحرمة الفعلية موجودة.

وبعبارة أُخرى: إنّ مراد المحقق النائيني هو أنّ موضوع المجعول في الحرمة هل هو خصوص العنب أو الأعمّ من الزبيب، فإن كان أعمّ فبعد الغليان يكون محكوماً

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٦٩.

بالحرمة بلا شك، وإن كان موضوعه خصوص العنب فيكون العصير الزبيبي حلالاً بعد الغليان، وبحكم الاستصحاب أثبتنا التوسعة، وعليه فالشكّ في الحلية والحرمة الفعلية ناشئ عن الحرمة التعليقية وعدمها، فإن أثبتناها بالاستصحاب كان عنوان الشكّ السببي والمسببي متحققاً.

واعترض عليه ثانياً بقوله: (وثانياً: أنّه لو سلمنا السببية والمسببية، فليس كل أصل سببي حاكماً على كلّ أصل مسببي) إلى آخره.

ومرجع هذا الاعتراض إلى إنكار الفرق بين موضوعات الأحكام وبين نفس الأحكام الذي ذكر في المقدمة الثانية، فكما أنّه لا بدّ في موضوعات الأحكام من توسط كبرى شرعية، كذلك لا بدّ من ذلك في الأحكام، وفي المقام ليست سببية ومسببية شرعية، قال في مصباح الأصول[1]: (بخلاف المقام، فانّ حرمة الزبيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً وبلا اختصاص لها بحال كونه عنباً، بل هي من اللوازم العقلية، فلا مجال للحكومة، فيبقى التعارض بحاله). وقد أوضح ذلك في مباني الاستنباط[2].

وفيه: صحيح أنّ عدم احتياج الأحكام إلى كبرى شرعية بحاجة إلى إقامة برهان ولم يقم المحقق النائيني أي برهان على ما ذكره من الفرق بين موضوعات الأحكام ونفس الأحكام، إلّا أنّه ـ حفظه الله ـ قد التزم بذلك في مبحث البراءة ـ على ما في مصباح الأُصول[3] والدراسات ـ فإنّه أجاب عن إشكال أنّ عدم جعل الحرمة معارض بعدم جعل الإباحة بوجهين.

وجوابه الأول الذي هو محط نظرنا هو أنّه: (يمكن المنع عن العلم الإجمالي بثبوت أحد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعي

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٦٩-١٧٠.

(٢) مباني الاستنباط ٤: ١٤٠-١٤١.

(٣) مصباح الأصول ١: ٣٣٦.

ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الإسلام، ويستفاد ـ أيضاً ـ من ردعه ﷺ أصحابه عن كثرة السؤال على ما في روايات كثيرة. وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتاً لموضوع الترخيص فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص)[1].

ونتيجة ذلك في المقام أنّ استصحاب الحرمة موجب لانتفاء موضوع الحلّية؛ إذ موضوع الإباحة أو الحلّية عدم ثبوت الحرمة، فكلّما لم تثبت الحرمة تكون الإباحة ثابتة، وفي المقام بحكم استصحاب الحرمة التعليقية نثبت الحرمة، وكلّما ثبتت الحرمة تكون الإباحة منتفية بحكم الشرع؛ وعليه أُخذ في موضوع الإباحة عدم الحرمة، فيكون نظير (كلّ شيء غسل بماء طاهر فهو طاهر).

وما ذكره في المقام مناف لما ذكره في مبحث البراءة.

والظاهر أنّ ما ذكره في المقام هو الصحيح، لا ما ذكره في مبحث البراءة؛ إذ ما ذكره هناك مرجعه إلى أنّ الإباحة في طول سائر الأحكام لا في عرضها، وهذا مما لم يقم عليه دليل، بل إنّها في عرض سائر الأحكام ـ بناء على كونها من الأحكام ـ وعمل الأصحاب، حيث كان بمرأى من النبي الأكرم ﷺ، وكان النبي ﷺ ساكتاً، فهذا تقرير منه ﷺ لعملهم. ومن هذا كانوا يستفيدون الإباحة، ولا يمكن من عمل الأصحاب في صدر الإسلام استكشاف أنّ المأخوذ في موضوع الإباحة هو عدم الحرمة، وما ذكره (من ردعه ﷺ أصحابه عن كثرة السؤال على ما في روايات كثيرة) ـ أيضاً ـ لا يمكن أن يستكشف منه أنّ عدم الحرمة مأخوذ في موضوع الإباحة؛ إذ المقصود منه عدم تكلّفهم وإيقاع أنفسهم في المشقة وأنّه لو كان أمرٌ إلزامي لقام ﷺ بتبليغه.

---

(١) مصباح الأصول ١: ٣٣٦.

وفي الحقيقة هذا تقدّم بين يدي الله ورسوله؛ إذ السؤال عمّا لم يصل زمان تبليغه ربّما يوجب عدم تأثير التبليغ في حينه.

فظهر أنّه لا يمكن ادّعاء الكبرى الشرعية المتوسطة في المقام، كما يتوهم من كلامه في مبحث البراءة.

وهل يمكن القول بأنّ بين الحرمة التعليقية والحرمة الفعلية ترتب شرعي كما ذهب إليه بعض الأكابر، حيث قال في الرسائل(١): (ولمّا كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع) ونجيب به عمّا ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) من قوله: (فإنّ حرمة الزبيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية) أو لا يمكن القول به؟

وما ذكر في الرسائل محل تأمّل؛ إذ إمّا أن تكون الحرمة التعليقية مغايرةً للحرمة الفعلية وإمّا أن تكون متحدةً معها، فإن كانتا متغايرتين فليس لنا دليل شرعي بأنّه كلّما تحققت الحرمة التعليقية تتحقق الحرمة الفعلية على تقدير تحقق الموضوع، بل هذا حكم عقلي وأنّ المعلّق عليه إذا تحقق يكون المعلّق محققاً، وإن كانت متحدتين، فيرد عليه:

أولاً: لا وجه للاستصحاب التعليقي؛ إذ معنى قوله: (العصير إذا غلى يحرم) أنّه ليس قبل الغليان ربط بين الحرمة والعصير؛ لأنّ أداة الشرط تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وثانياً: أنّ الاستصحاب متعرض للحرمة الفعلية، واستصحاب الحلّية الفعلية يعارض استصحاب الحرمة؛ إذ المفروض أنّهما واحد، لا أن يكونا اثنين.

فظهر أنّ الجواب عمّا ذكره المحقق النائيني غير تام، إلّا أنّه يمكن الإيراد على المحقق النائيني بمثل ما أوردناه على بعض الأكابر في الرسائل، ويسأل منه ـ بعد عدم التسليم لما ذكره من الفرق بين موضوعات الأحكام ونفس الأحكام من الاحتياج إلى

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ١٧٣.

توسط كبرى شرعية في الأُولى دون الثانية ـ أنّ الحرمة التعليقية والفعلية في مرحلة واحدة أو في مرحلتين؟

فإن كانتا في مرحلتين، فلا تثبت الحرمة الفعلية باستصحاب الحرمة التعليقية على مسلكه؛ لأنّه (قدّس سرّه) ذكر في استصحاب عدم الجعل أنّ مرحلة الجعل بما أنّها غير مرحلة المجعول، فلا يمكن إثبات عدم المجعول بواسطة استصحاب عدم الجعل؛ وذلك لاختلافهما في المرحلة.

وهذا وإن ذكره في الاستصحاب العدمي، إلّا أنّه في الاستصحاب الوجودي الأمر كذلك أيضاً، ولا يمكن إثبات وجود الحكم الفعلي باستصحاب وجود الحكم الإنشائي إلّا على القول بالأصل المثبت.

وإن كانت الحرمة التعليقية والفعلية في مرحلة واحدة، وأنّ العقل يحكم بأنّه إذا وجد شرط الحرمة التعليقية يصير الحكم فعلياً ويجب إطاعته، فيأتي إشكال تعارض الاستصحابين، فما ذكره من تقدّم أحدهما وأنّه رافع للشكّ في الآخر محل تأمّل.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ الوجوه المذكورة لتقدّم الاستصحاب التعليقي على فرض جريانه على الاستصحاب التنجيزي كلها محلّ تأمل وإشكال.

التنبيه التاسع

في استصحاب عدم النسخ

والبحث فيه سواء فيما كان الشكّ في النسخ بالنسبة إلى الشرائع السابقة أم بالنسبة إلى أحكام الشريعة المقدسة إن احتمل فيها النسخ.

وقبل التعرض لكلمات القوم والإشكالات التي أوردوها على استصحاب عدم النسخ لا بد وأن نذكر أموراً:

الأمر الأوّل: أنّ المستفاد من الآيات المباركات والروايات الشريفة هو أنّ الدين الذي دعا الأنبياء إليه دين واحد وهو الإسلام، والاختلاف إنّما هو في الجهات الثانوية والفرعية، ولا يوجد بينهم اختلاف في الأصول المرتبطة بالمعارف والأخلاق، والاختلاف ـ كما قلنا ـ إنما هو في الجهات الثانوية والتكميلية والتطبيقية. ودين الإسلام أكمل الأديان.

والمقصود أنّ احتمال النسخ في جميع أحكام الشرائع السابقة وأنّ جميع الأحكام تنسخ ثمَّ تجعل الأحكام المماثلة أو المضادة، منفي، فإن المشرّع لجميع الأديان السماوية هو الله والأنبياء كلهم مبلّغون، ونبينا قد بلّغ هذه الأحكام إلا أنّه بوجه أكمل، وعليه فما ذكره المحقق النائيني(١) على ما سيأتي من أنّ جميع الأحكام تنسخ ثمَّ يجعل المماثل أو المضاد لا وجه له؛ لأنّه لا يعقل الإمضاء في أحكام الله.

وكذلك ما ذُكر(٢) من أنّ نبينا أفضل الأنبياء، ولا وجه لاتباع نبينا لما أوحي إلى غيره غير صحيح أيضاً.

وما ذكرناه مستفاد من الآيات المباركات وأنّ الدين الحق هو الإسلام، وهذا هو الذي دعا الأنبياء الناس إليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾(٣)، وقوله

---

(١) أجود التقريرات ٤ : ١٢٨ .

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢١٥.

تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[٢]، والآيات التي تدل على أن ديننا امتداد لملّة إبراهيم كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾[٩] وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[١٠].

والملّة كما في المفردات: (الملّة كالدين وهو اسم لما شرّع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء ليتوصّلوا به إلى جوار الله)[١١].

---

(١) سورة آل عمران الآية: ١٩.

(٢) سورة آل عمران الآية: ٨٥.

(٣) سورة النحل الآية: ١٢٣.

(٤) سورة الممتحنة الآية: ٤.

(٥) سورة الأنعام الآية: ١٦١.

(٦) سورة آل عمران الآية: ٦٧.

(٧) سورة آل عمران الآية: ٦٨.

(٨) سورة البقرة الآية: ١٣٠.

(٩) سورة آل عمران الآية: ٩٥.

(١٠) سورة البقرة الآية: ١٣٥.

(١١) مفردات ألفظ القرآن: ٧٧٣، مادة: (ملل).

وهذه الآيات الشريفة وغيرها تدل على أنّ الدين الواقعي هـو الإسـلام بأركانـه المعمولة في جميع الجهات، وأنّ الإسلام امتداد لملّة إبراهيم واتباع لها، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾(١).

فيظهر من آيات الذكر الحكيم أنّ ديـن الإسـلام لـه جهـة امتداديـة بالنسـبة إلى الشرائع السابقة، وتدلّ عليه ـ أيضاً ـ الآيات التي تـدل عـلى أنّ النبـي ﷺ مصـدق لجميع ما أتى به الأنبياء السابقون.

وكذلك يظهر من الروايات الدالة على أنّ الإسلام الجامع دعائمه خمـس، وهـذا متمثل في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾(٣). وقد ذكرنا في مبحث الحقيقة الشـرعية والصـحيح والأعـم مفصـلاً أن الصلاة والزكاة والصوم وأمثال ذلك كانت في الشرائع السابقة بهذه الأسامي، كـما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾(٤)، وفي الـوافي أبواب لحج آدم وإسماعيل وسائر الأنبياء.

ومن ملاحظة هذه الأمور يظهر أنّ ما أتى بـه النبـي ﷺ هـو امتـداد للشـرائع السابقة على وجه نقي.

---

(١) سورة النحل الآية: ١٢٣.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) سورة مريم الآية: ٣١.

(٤) سورة البقرة الآية: ١٨٣.

ولعلّ الأمر بالولاية ـ التي هي من أهم الأركان ـ كذلك، وأنّ الولاية غير مختصة بالإسلام بالمعنى الخاص، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[1]، و﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2].

وخلاصة الكلام: أنّ دين الإسلام لا يختلف عن سائر الأديان في الخطوط الأصلية، وما كان يدعو إليه الأنبياء هو الذي يدعو إليه نبينا إلا أنّه بوجه أكمل، فإنّ ما بني عليه الإسلام بالمعنى الخاص هو ما بني عليه سائر الأديان كما يظهر من الآيات السابقة، إلا أنّه تختلف صلاتنا عن صلاتهم، كما كانت الصلاة الخمس في صدر الإسلام ركعتين، ثمّ شرّع النبي ﷺ صلاة الظهر أربع وصلاة العصر أربع وهكذا، فقد ورد في صحيحة زرارة: «فرض الله الصلاة وسنّ رسول الله ﷺ عشرة أوجه»[3]، وكذلك ورد على أنّ النبي ﷺ وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفى عما سوى ذلك[4].

فهذه جهات ثانوية جعلت بمتمم الجعل التطبيقي أو أحكام أخرى مكملة مستقلة، وأمّا أصول الأحكام فهي ثابتة.

وعليه فالقول بأنّ الإسلام ناسخ لجميع أحكام الشرائع السابقة، أو أنّ الأحكام غير منسوخة، بل كلّها محتاجة إلى إمضاء النبي ﷺ غير صحيح في الأصول العامة بعد ما ثبت أنّ المشرّع هو الله تعالى، وكيف يكون دخل لإمضاء النبي بعد تشريع الله؟ واتباع النبي لملة إبراهيم اتباع لله؛ لأنّ دينه دين الله، وهذا لا يتنافى مع أفضليته على سائر الأنبياء.

---

(١) سورة النساء الآية: ٦٤.

(٢) سورة النساء الآية: ٥٩.

(٣) الكافي ٣ : ٢٧٢، والفقيه ١: ٢٠٧، والخصال : ٤٤٤ والوسائل ٤: ٧ وفي الأخيرين: «على عشرة أوجه».

(٤) الكافي ٣ : ٥٠٩ و ٥١٠، والخصال : ٤٢١، والاستبصار ٢: ٢و٥، والتهذيب ٤ : ٣و٥، والوسائل ٩: ٥٥.

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في وجود النسخ في الشـرائع ومنها شريعتنا، إلا أنّه ليس نسخاً في الأصول العامة، بل النسخ مرتبط بالجهات التطبيقية والتكميلية، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[1]، وروايات كثيرة تدلّ على أنّ في الروايات ناسخ ومنسوخ، ولا بدّ للفقيه أن يعرف الناسخ من المنسوخ في الآيات والروايات، وأحد أسباب اختلاف فقه العامّة عن فقهنا عدم وجود طريق صحيح لهم لمعرفة الناسخ عن المنسوخ.

ولذا نرى أنّ الإمام عليه السلام يُسأل عن أنّ غسل الرجلين للوضوء هل كان قبل نزول المائدة أو بعده ـ في رد من يقول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك ـ فلا ريب في وجود النسخ في الجملة في الكتاب والسنّة، وقد ورد أنّ الأحاديث ينسخ بعضها بعضاً[2].

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال عليه السلام: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»[3].

وقد وردت روايات في نسخ بعض أحكام القرآن، وقد تعرّضنا لنسخ بعض الأحكام القرآنية في مبحث ظواهر القرآن.

الأمر الثالث: من الأمور التي ربّما يتوهم أنّها من النسخ والحال أنّها من الأمور التي يمكن أن يجري فيها النسخ، لا أن تكون هذه الأمور هي نسخاً لأحكام الله، وهذه الأمور مرتبطة بالأحكام المجعولة من قبل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وولاتهم من قبيل مالك الأشتر (رضوان الله تعالى عليه) وهذه الأمور على أقسام:

القسم الأول: ما عبّر المحقق النائيني عنه بمتمم الجعل، ونحن أضفنا عليه بمتمم الجعل المفيد فائدة الجزئية أو الشرطية.

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٠٦.

(٢) ورد بهذا المضمون في باب اختلاف الحديث من الكافي ١: ٦٢.

(٣) الكافي ١: ٦٤-٦٥.

وفي لسان الروايات عبّر عنه بالسنة: «ولا تنقض السنة الفريضة»، والسنّة ما سنّه النبي ﷺ مثل الركعتين الأخيرتين في بعض الصلوات التي جعلها النبي وسنّها «فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله»[1]، ومثل عفو النبي ﷺ في الزكاة عما سوى تسعة أشياء.

فربّما يتوّهم أنّ هذه الموارد من النسخ، والحال أنّها ليست من النسخ بشيء، وهذه الأحكام مجعولة في الوعاء الذي نعبّر عنه بمنطقة الفراغ، وليس معناه أنّه لولا هذه الأحكام لما كان جعل، بل معناه أنّ هذه الأحكام بما لها جهة تطبيق أو تكميل فوّض أمرها إلى النبي ﷺ وقابلة للنسخ.

القسم الثاني: ما هو مرتبط بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من جهة ولايتهم على الأموال والأنفس، قال تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾[3].

والأحكام المجعولة من جهة الولاية تكون مكملة لأحكام الله تعالى، ولا تكون ناسخةً لأحكام الله، فإنّهم ـ كما في الروايات ـ لا يحرّمون ما أحلّه الله كما لا يحلّلون ما حرّمه الله بالمعنى الذي ذكرناه مراراً من أنّ المراد ما أحلّه الله هدماً.

كما إذا فرضنا أنّ حكم الصلاة في السفر كان تخييراً بين القصر والتمام، ولمصلحة أمَرَ الإمام عليه السلام بالقصر، فإنّ حكمه هذا لا يكون ناسخاً لحكم الله تعالى، بل مكمّل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٤.

(٢) سورة النساء الآية: ٥٩.

(٣) سورة الأحزاب الآية: ٦.

له، والأمر لعلّه كذلك، وعثمان جعل صلاة التمام في السفر شعاراً لهم(١)، ولذا لما أراد أن يصلّي معاوية قصراً بمنى قالوا: إنّك خالفت شيخنا(٢).

وفي الحقيقة هذه أحكام في مقام الإجراء، ويوجب خروج هذه الأحكام من الركود في مرحلة الإجراء.

ويلحق بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ولاتهم كمالك الأشتر. وفي هذا القسم قد يحصل النسخ، بل قد يكون فيها النسخ المستلزم للبداء، يعني إلغاء الحكم الأول، فإنّه يمكن أن يجعل مالك الأشتر (رضوان الله عليه) حكماً ثمّ يلتفت إلى أن استدامة هذا الحكم ليس على وفق مصلحة المجتمع فلذا يلغيه.

الأمر الرابع: تقدم أنّ الأحكام الأصلية في الشرائع واحدة وأنها غير منسوخة، وأما غيرها من الأحكام فقد ظهر في الأمر الثالث أنّ النسخ فيها ـ بمعنى البداء، أو

---

(١) تاريخ الطبري ٣ : ٣٢٢ سنة ٢٩، المنتظم ٥: ٥، وقال ابن حجر العسقلاني : أخرج أحمد والبيهقي من حديث عثمان : وأنه لما صلى بمنى أربع ركعات، أنكر الناس عليه. [فتح الباري ٢: ٤٧٠]

ولما بلغ ذلك عبد الله بن مسعود استرجع، ثم قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم بمنى ركعتين وصليت مع أبي بكر رضي الله عنه بمنى ركعتين وصليت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمنى ركعتين فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان. [صحيح البخاري ٢ : ٣٥ أبواب التقصير، صحيح مسلم ٢: ١٤٦ باب قصر الصلاة بمنى]

(٢) روى أحمد بن حنبل بسنده عن عبد الله بن الزبير، قال : لّما قدم علينا معاوية حاجّاً قدمنا معه مكة، قال : فصلّى بنا الظهر ركعتين، ثمّ انصرف إلى دار الندوة، قال : نهض إليه مروان بن الحكم وعمر بن عثمان فقالا له : ما عاب أحد ابن عمك بأقبح ما عبتّه به، فقال لهما : وما ذاك ؟ قال : فقالا له : ألم تعلم أنّه أتمّ الصلاة بمكة ؟ قال : فقال لهما : ويحكما وهل كان غير ما صنعت ؟ قد صلّيتهما مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) ومع أبي بكر وعمر، قالا : فان ابن عمك قد كان أتمّها وإن خلافك إيّاه له عيب .

قال : فخرج معاوية إلى العصر فصلّاها بنا أربعاً . [مسند أحمد ٤ : ٩٤]

إبداء انتهاء أمد الحكم ـ موجود، فإذا شككنا أنّ الحكم منسوخ أو ليس بمنسوخ، فإن كان ذلك من جهة النسخ المستلزم للبداء، فلا يمكن التمسك بالإطلاق الأزماني للدليل، فإنّ النسخ معناه: إلغ ذاك، وهذا ما يتفق قليلاً ومرتبط بالولاة.

وأمّا إن كان الشكّ من جهة النسخ بمعنى الإبداء ـ أي في السعة والضيق ـ فيمكن التمسك بالإطلاق الأزماني للدليل، أو التمسك بدليل آخر دلّ على الاستدامة في الأحكام، مثل قوله ﷺ: «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد ﷺ حرام إلى يوم القيامة»، وقوله ﷺ: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحي»، وبه يمكن التمسك لرفع الشك بغض النظر عن الاستصحاب.

وأمّا التمسك بالاستصحاب فلعلّ هذا مما بنى عليه العقلاء ـ مع قطع النظر عن الاستصحاب في سائر الموارد ـ فإنّ في جميع الملل والنحل لا يعتنون باحتمال انتهاء أمد الحكم وبإلغائه، وهذا يمكن أن يقال أنّه أصل برأسه.

وما ذكره المحدث الأسترآبادي من أنّه من الضروريات، وأراد خصوص الاستصحاب في مورد احتمال النسخ هو الصحيح، ولولا الاستصحاب في المقام للزم اختلال نظام القانون والتشريع.

الإشكالات الواردة على استصحاب عدم النسخ

ويقع الكلام في الإشكالات التي أوردت على استصحاب عدم النسخ، وبعضها واردة على استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى الشرائع السابقة، وبعضها مشتركة بين الشرائع السابقة والشريعة الواحدة.

الإشكال الأول: ما أورده المحقق النائيني على ما في أجود التقريرات: (ولكن التحقيق يقتضي عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة، وهذا بناءً على كون كلّ حكم ثابت في الشريعة اللاحقة مجعولاً بجعل جديد في غاية الوضوح؛ إذ عليه يكون كل حكم ثابت في الشريعة السابقة منسوخاً لا محالة والشكّ

إنّما يكون راجعاً إلى جعل مثل الحكم السابق في الشريعة اللاحقة أو ضدّه فلا شك في بقاء الحكم السابق حتى يستصحب.

وأمّا بناءً على عدمه وكون جملة من الأحكام السابقة ممضاة في شريعتنا فلأن استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلق الإمضاء به يكون من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجيتها)[1].

هذا وقد أورد عليه بعض الأكابر في مباني الاستنباط: (وللمناقشة ـ فيما أفاده (قدس سره) ـ مجال واسع؛ وذلك لمنع المبنى في الشق الأول؛ ضرورة أن نسخ ـ الحكم الثابت في الشريعة السابقة، وجعله ثانياً في الشريعة اللاحقة ـ لغو محض، ولا يليق بالشارع الحكيم، وهذا ظاهر.

ولمنع كون الاستصحاب مثبتاً في الشقّ الثاني؛ إذ الاستصحاب على تقدير جريانه بعينه إمضاء للحكم من قبل الشارع، وليس لازمه؛ فإنّ التعبد بالاستصحاب والحكم ببقاء الحكم وعدم منسوخيته إمضاء للحكم بقاءً، كما لا يخفى)[2].

ونحن نقول: إنّ الفرضية الأولى في كلام المحقق النائيني متوقفة على مقدمتين:

المقدّمة الأولى: ما ذكره المحقق الخراساني في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وهو أنّ ما يوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله هو نفس المصالح والمفاسد، وإنشاء الأحكام إنّما يكون للنبي، وعليه فمنشئ الحكم في الحقيقة مطلقاً ـ أي في جميع الشرائع ـ هو النبي، لا أن يكون هو الله تعالى.

المقدّمة الثانية: أنّه على فرض التسليم للمقدمة الأولى، فوّض إلى النبي صلى الله عليه وآله جعل الحكم ولاية، وبما أنّ له الولاية، لا بما أنّ له النيابة، فإنّ جعل الحكم لغير الله يتصور على نحوين:

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٢٨.

(٢) مباني الاستنباط ٤: ١٤٨.

الأول: أن يكون جعله للحكم نيابةً عن الله تعالى، بمعنى أنّه يوحي إليه المصالح والمفاسد، والنبي ينشئ الحكم نيابةً عن الله تعالى، من قبيل إنشاء الوكيل، والحكم في الحقيقة حكم الله، إلا أنّه بوسيلة وكيله ونائبه.

الثاني: أن يكون جعل النبي للحكم بالولاية، وأنّ النبي بما أنّه ولي وسلطان يجعل الأحكام، وفي الحقيقة الحكم منتسب إلى النبي ﷺ والواجب هو إطاعة النبي وليس إطاعة الله.

وقد أشير إلى هذا النحو في بعض الروايات الضعيفة كما في الوافي[1]: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وضع رسول الله ﷺ دية العين ودية النفس وحرّم النبيذ وكلّ مسكر»، فقال له رجل: وضع رسول الله ﷺ من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ فقال عليه السلام: «نعم، ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه».

غاية الأمر بما أنّ تفويض الأمر إليه من الله تبارك وتعالى فلذا ورد في زيارة الجامعة: «من أطاعكم فقد أطاع الله».

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يختصّ حكم كل نبي لأتباعه فقط، ولا يعقل شمول أحكامه للنبي وأوصيائه الذين هم أفضل منه، بل قيل إنّ خواص أتباعه أفضل من النبي السابق؛ وذلك لأنّ الحكم صادر منه بما أنّه ولي، فحكمه مختص بأتباعه، ولا يشمل النبي اللاحق وأمّته.

فعلى فرض تمامية المقدمتين لا بدّ وأن يقال بنسخ جميع الأحكام السابقة بسبب مجيء النبي اللاحق، والقول بـ(أنّ نسخ الحكم الثابت في الشريعة السابقة وجعله ثانياً في الشريعة اللاحقة لغو محض ولا يليق بالشارع الحكيم) لا يكون صحيحاً ولا وجه له، فإنّ المفروض أنّ النبي السابق يجعل أحكاماً بالنسبة إلى أُمّته وإلى من هو دونه، وهذا النبي اللاحق ـ أيضاً ـ يجعل أحكاماً لأُمّته. بل الحكمة تقتضي ذلك ـ على

---

(١) الوافي ٣: ٦١٩، الكافي ١: ٢٦٧.

فرض تمامية المقدمتين ـ وأنّ أوامر النبي السابق ونواهيه لا تشمل إلا المولّى عليهم، وهم أتباعه وأمُته.

إلا أنّ الكلام في تمامية المقدمتين، وكلتا المقدمتين ممنوعتان.

أمّا المقدمة الأولى:

فأولاً: لما تقدّم من أنّ الأحكام الإلهية على قسمين: قسم من الدعائم، ومشترك فيها جميع الشرائع ولا تختص بشريعة دون شريعة، وجميع الأنبياء بالنسبة إليها مبلغون عن الله وليس فيها نسخ.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره المحقق الخراساني ـ وهو لا يلتزم به ـ أن يكون القرآن مما أنشأه النبي، ولا يكون بألفاظه وحياً من قبل الله تعالى، وهذا مما لا يقول به أحد من المسلمين.

وثالثاً: أنّ هذا ينافي عنوان رسالة الرسول.

نعم، نحن نقول إنّه يمكن للرسول جعل الأحكام ولاية، إلا أنّا لا نقول: إنّ جميع الأحكام تشريع النبي، وهذا مخالف لعنوان الرسالة ومناف لنسبة الحرمة في القرآن والروايات إلى الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾[1]، وغير ذلك من الأحكام التي نسبت إلى الله تعالى، ومناف لما في الروايات من تقسيم الأحكام إلى قسمين: ما فرضه الله، وما سنّه الرسول.

وأمّا المقدّمة الثانية فلأجل أنّ ما يجعله النبي ﷺ على قسمين: قسم بالنيابة وقسم بالولاية، فإنّه له حق التشريع من قبل الله تبارك وتعالى، وله حق إعمال السلطة الإجرائية، ومن أجل الجهة الثانية يكون الحكم حكماً ولائياً، ومخالفته توجب العقوبة ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[2]، والقول بأنّ جعل جميع الأحكام يكون من النبي من باب الولاية مخالف للأدلّة.

---

(١) سورة الأعراف الآية: ٣٣.

(٢) سورة النور الآية: ٦٣.

مضافاً إلى أنّ قسماً من الأحكام منشؤها الله، والنبي مبلّغ عن الله.

فظهر عدم تمامية المقدمتين اللتين بهما تتمّ الفرضية الأولى في كلام المحقق النائيني.

وأمّا الفرضية الثانية في كلام المحقق النائيني فهو نسخ بعض الأحكام وبقاء بعضها، إلا أنّ الأحكام الباقية محتاجة إلى الإمضاء، ولا يمكن للاستصحاب إثبات الإمضاء.

وأجاب عنه السيد الخوئي (حفظه الله) بأنّ الاستصحاب بعينه إمضاء[1].

ونقول: إنّ الأحكام الباقية يدور أمرها بين أن تكون مما شرعه الله أو شرعه الرسول ولايةً، فإن كانت مما شرّعه الله سواء كان بلا واسطة أم بواسطة النبي وأنّ النبي شرّعها نيابةً عن الله تعالى، فهذه الأحكام تحتاج إلى مثبت، والاستصحاب يثبتها، وأما إمضاؤها فغير معقول؛ لعدم معقولية أن يمضي الحاكم حكمه، أو يمضي حكمه من هو دونه، فحكم الله باق ولا يحتاج إلى الإمضاء، فالنزاع في أنّ الاستصحاب هل يمكنه إثبات الإمضاء أو لا، في غير محله.

وإن كانت الأحكام الباقية مما جعلها النبي بما أنّه ولي على الناس، فهذه الأحكام غير باقية ونقطع بعدم بقائها بمجيء النبي اللاحق؛ إذ جعل هذه الأحكام كان محدوداً من الأول، وكان ثابتاً لأتباعه فقط، ولا يعمّ النبي الذي يأتي من بعده وأتباع هذا النبي، وإمضاء هذه الأحكام في الشريعة اللاحقة مرجعه إلى جعل الحكم المماثل في حق أتباعه. وعليه فليس هنا محل لإجراء الاستصحاب.

والنزاع في أنّه هل يمكن للاستصحاب إثبات الإمضاء أو لا؟ كما اختلف المحقق النائيني والسيد الخوئي، فذهب المحقق النائيني إلى أنّه يجري الاستصحاب، إلا أنّه يكون مثبتاً بالنسبة إلى الإمضاء، وذهب السيد الخوئي إلى أنّه يجري الاستصحاب ولا يكون من الأصل المثبت بالنسبة إلى الإمضاء، ففي غير محله أيضاً.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٨٠.

ولو فرض بقاء حكم وكان محتاجاً إلى الإمضاء، يعني إن كان حكم مركب من أمرين: صدوره عن النبي السابق وإمضاؤه من النبي اللاحق، فالاستصحاب إنّما يثبت بقاء ذلك الحكم فقط، ولا يثبت الإمضاء، إلا على القول بالأصل المثبت.

وبناءً على ما ذكرنا، إن كان الحكم الذي نشك في بقائه من الأحكام التي شرّعها الله تبارك وتعالى ـ وهذه الأحكام غالباً ما تكون من ضروريات الإسلام ولا يحتاج إثباتها إلى الاستصحاب، بل هي موجودة في الكتاب والسنة ـ فمجرد الاستصحاب كاف في إثباته، ولا يحتاج إلى الإمضاء.

وإن كان من الأحكام التي جعلها النبي ولاية، فهذه الأحكام مختصة بأتباعه، وما لم يأت نبي لاحق تكون هذه الأحكام نافذة.

وإن شككنا في أنّ هذا الحكم من القسم الأول أو من القسم الثاني فلا يجري الاستصحاب، وذلك لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، فإنّه إن كان من القسم الأول يجري الاستصحاب وتتحد القضية المتيقنة والمشكوكة في الموضوع.

وإن كان من القسم الثاني فالموضوع مختلف؛ إذ المفروض أنّ جعل هذه الأحكام مختص بأتباع النبي السابق ولا يعم أتباع النبي اللاحق، فمن أجل عدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة في الموضوع لا يجري الاستصحاب عند الشكّ في أن الحكم من القسم الأول أو من القسم الثاني.

الإشكال الثاني: هو أنّ النسخ المتصوّر في المقام تارة يكون بمعنى إلغاء الحكم الثابت، وأُخرى بمعنى انتهاء أمد الحكم.

ومرجع الشكّ في النسخ في الصورة الأولى إلى أنّ الحكم الذي كان شاملاً للجميع هل أُلغي أو لا من باب البداء، أي من باب ظهور أمر مضاد للمشرّع بعد خفائه، وهذا مستحيل في حق الله تعالى، ويتصوّر في الأحكام المجعولة من قبل الولاة، كمالك الأشتر (رضوان الله عليه).

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه الصورة؛ إذ المفروض أنّ الحكم كان ثابتاً ونشك في الإلغاء، فنستصحب عدم إلغائه، بل يمكن استصحاب الحكم الفعلي فيما إذا تحقق موضوعه ثمَّ زال، كما إذا جعل مالك الاشتر ضريبة لكل من يملك كذا مقدار، وكان شخص مالكاً لهذا المقدار، ثمَّ تلف مقدارٌ من هذا المال، فيمكن استصحاب الحكم الفعلي عند الشكّ في إلغاء ما جعله.

وإن تحقق بعض شرائطه، مثل مرحلة تعلّق الحكم بالشخص ـ بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي وعدم الابتلاء بالمعارض ـ فيمكن أيضاً إجراء الاستصحاب التعليقي.

وفي الصورة الثانية ـ وهي النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم ـ هل يجري الاستصحاب الوجودي أو لا، وعلى فرض جريانه هل معارض بالاستصحاب العدمي أو لا؟

وتوضيح ذلك متوقف على تصوّر الحكم في مرحلة الإنشاء.

فنقول: إنّ الحكم في مرحلة الإنشاء إن كان له امتداد بالنسبة إلى جميع الأزمنة بما أنّ المتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الاعتبار، والقانون يكون امتداده عرضياً، وطبعاً نشكّ في أنّ الحكم المجعول هل جُعل لسنة مثلاً أو لأزيد من ذلك، والجعل بالنسبة إلى السنة هو القدر المتيقن، وبالنسبة إلى الزائد مشكوك فيه، ولا مانع من استصحاب عدم الجعل، أي أنّه يجري الاستصحاب العدمي.

هذا مع قطع النظر عن محذور المثبتية، فإنّه لا يمكن إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل، إلا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا الاستصحاب الوجودي ـ الذي يبتني عليه استصحاب عدم النسخ ـ فمبتن على بقاء الأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية اعتباراً؛ إذ إنّ هذه الأحكام لو كانت آنية ولم يكن لها بقاء، فلم يكن مجال للاستصحاب، فالاستصحاب الوجودي مبتن على امتداد الحكم الإنشائي على طبق سعة مجعوله، بمعنى أنّه لو جعل هذا الحكم

لمدة خمسمائة عام، فالحكم باق لخمسمائة عام، ولو جعل لأزيد من ذلك يكون الحكم باقياً كذلك.

وبعبارة أُخرى: الأحكام الإنشائية لها مرحلتان من الوجود:

الأولى: الوجود في وعاء اعتبار المعتبر، وفي هذه المرحلة امتدادها يكون عرضياً؛ ولذا لا يجري الاستصحاب الوجودي بل يجري الاستصحاب العدمي.

الثانية: الوجود في وعاء اعتبار العقلاء، بمعنى أنّ العقلاء يعتبرون أنّ الحكم الإنشائي باق، والمقنن بما أنّه من العقلاء، بل رئيسهم يعتبر ذلك وأنّ حكمه الإنشائي باق وسار المفعول في الأزمنة المتأخرة.

والشاهد على ذلك أمر الله تبارك وتعالى باتباع ملة إبراهيم، فإنّه لو لم تكن أحكامه باقية لم يكن وجه لأمره تعالى باتباع ملة إبراهيم.

فعلى هذا الأساس يقال: إنّ الحكم الإنشائي له اعتبار بقائي أيضاً أو يقال: إنّ الأحكام الإنشائية أصالة هي ثابتة في بعض الألواح كاللوح المحفوظ، فيفرض لها وجود بقائي، فإذا كان كذلك يجري الاستصحاب الوجودي، إلا أنّه يقع الكلام هنا أيضاً في معارضة الاستصحاب الوجودي مع الاستصحاب العدمي، فإنّ الاستصحاب العدمي يثبت عدم جعل الحكم للأفراد التي في الأزمنة المتأخرة، والاستصحاب الوجودي للوجود الامتدادي الاعتباري يثبت امتداد الحكم إلى الأزمنة المتأخرة، فيتساقطان، ولعلّه لم يكن لهذا الإشكال مدفع.

الإشكال الثالث: ما أورده صاحب الفصول[1] بقوله: (من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين؛ لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله، لا نفسه، ولهذا نتمسك في تسرية الأحكام الثابتة في حق الحاضرين أو

---

(١) الفصول الغروية: ٣١٥.

الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة، لا بالاستصحاب).

وأجابه الشيخ[1] عن ذلك بقوله: (وفيه: أولاً: نفرض الشخص الواحد مدركاً لشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً، وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادرٌ، بل غير واقع).

وهذا الجواب لم يقع مورد قبول الأكثر، واعترض عليه بألسنة مختلفة، وما نقوله نحن هو: أنّ الاشتراك الذي ادعي في المقام وبوسيلة الاستصحاب يريد إثبات الحكم للآخرين هل المراد منه اشتراك المكلفين في الأحكام الواقعية، أو اشتراك المكلفين في الأحكام الظاهرية؟

فإن كان المراد: اشتراك المكلفين في الأحكام الواقعية ـ وقد ثبت من الخارج أن الحكم على الواحد حكم على الجماعة، فبما أنّ الحكم ثابت في حق واحد بالاستصحاب يكون الحكم ثابتاً في حق الجميع لاشتراكهم في الحكم الواقعي ـ فهذا مخدوش؛ إذ قاعدة الاشتراك لا تنفي الأصل المثبت؛ لأنّ الحكم الثابت بالنسبة لكلّ شخص بعد الانحلال يكون في عرض الحكم بالنسبة إلى الآخرين ولو أنّ اللازم هو ثبوت الحكم للآخرين على فرض ثبوته له، إلا أنّه لا يشكل موضوعاً للحكم، بمعنى أنّه ليس حكم كل شخص مأخوذاً في موضوع حكم الآخرين حتى يمكن إثبات الحكم للآخرين باستصحاب الحكم للشخص. نعم، لازمه الشرعي هو ثبوت الحكم للآخرين من دون أن يكون من أحكامه الشرعية، وعليه فيلزم محذور المثبتية.

وإن كان مراده اشتراك المكلفين في الأحكام الظاهرية، فهذا وإن كان صحيحاً إلا أنّه ليس له أثر في المقام؛ إذ شمول الأحكام الظاهرية بجعل واحد وإن كان صحيحاً

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.

إلا أنّ الحكم الظاهري يتحقق له الفعلية فيما إذا تحقق موضوعه ـ كما أنّ الحكم الواقعي كذلك ـ وهو اليقين والشكّ في الاستصحاب، ومن الممكن أن يتحقق موضوعه عند شخص ولا يتحقق عند الآخرين، واشتراكهم في الحكم الظاهري لا يقتضي إجراء الاستصحاب للآخرين الذين ليس لهم يقين ولا شكّ.

وأجاب الشيخ عنه بوجه آخر[1] بقوله: (وثانياً: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ) إلى آخره.

وتقريبه: أنّ إشكال صاحب الفصول منشؤه هو فرضه الأحكام ثابتة للأشخاص، وبما أنّ المعدومين غير الموجودين، فيلزم إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وهذا صحيح فيما إذا كانت الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية، وأمّا إذا كانت الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية ولم يكن للأشخاص فيها دخل، فلا يلزم إشكال تعدد الموضوع، ويدخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني.

ولب كلام الشيخ أنّ الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية ولها امتداد طولي، ونشكّ في مقدار امتدادها، فنستصحبها في الزمان المشكوك فيه.

والشيخ (ره) بصدد رفع إشكال المستشكل الذي ذهب إلى عدم امتداد الحكم طولاً بما أنّه نظر إلى أفراد الموضوع بنظر الكثرة، وأنّ كل فرد له حكم، ومن المعلوم أنّ جهة امتدادية الأحكام طولاً مرتبطة بجعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، وبما ذكره الشيخ يدفع هذا الإشكال.

وأمّا الإشكال بأنّ الشكّ إنّما يكون في ضيق المجعول وسعته في مرحلة الإنشاء، ومن الواضح أنّه لا يجري عند الشكّ في السعة والضيق إلا الاستصحاب العدمي، فليس الشيخ بصدد الجواب عن هذا الإشكال حتى يشكل عليه بمثل ما أشكل في

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.

مصباح الأصول، فإنّ الشيخ (ره) لم يتعرض لهذا الإشكال حتى يكون بصدد الجواب عنه، كما أنّ المعترض على الشيخ لم يلتفت إلى أنّ للحكم الإنشائي امتداداً، ويمكن إجراء الاستصحاب الوجودي في امتداد الحكم الإنشائي.

ويمكن تعليل عدم التفات الشيخ إلى استصحاب عدم الجعل بأنّ هذا من المسالك المشهورة للشيخ ـ كما تعرض في موارد متعددة ـ فإنّه لا يرى استصحاب عدم التكليف مطلقاً جارياً، ولعلّ منشأ ذلك هو أنّ الشيخ لا يقول بمقالتنا من أنّ حقيقة الاستصحاب هي توسعة الكشف، ومجرد كونه له أثر كاف في جريان الاستصحاب، بل يقول بجعل الحكم المماثل وإبقاء المتيقن، ويقال: إنّ عدم الحكم ليس من الأحكام حتى يكون قابلاً للجعل، ولا يترتب عليه أثر بالبيان الذي ذكره.

وقد ناقشنا نحن في المبنى والبناء وأنّ عدم الحكم أيضاً قابل للإنشاء.

وأجاب بعض عن صاحب الفصول بالتمسك بالاستصحاب التعليقي.

والمجيبون بهذا الجواب بين من يقول بحجية الاستصحاب التعليقي، كالمحقق العراقي في نهاية الأفكار[1]، وبين من لا يقول بحجيته، وقال: إنّه على فرض حجية الاستصحاب التعليقي يمكن التمسك به لإسراء الحكم من الجماعة السابقة للجماعة اللاحقة، فإنّهم لو كانوا في الزمان السابق لكانوا مشمولين للحكم.

وهنا يتوجه سؤال على الشيخ بأنّه لِمَ لم يذكر هذا الجواب مع أنّه من القائلين بالاستصحاب التعليقي.

والإنصاف: أنّ الجواب عن صاحب الفصول بالتمسك بالاستصحاب التعليقي غير صحيح، فإنّ الاستصحاب التعليقي على ما ذكرنا وأشار إليه المحقق النائيني، إنّما يكون في مورد يتصور الحكم في المرحلة الثانية، وهي مرحلة تعلق الحكم بالشخص، بمعنى: أنّ الموضوع محقق والشرط مفقود ونشك في أنّ الحكم المعلق على الشرط ثابت

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق١: ١٧٦.

لهذا الموضوع أم لا، مع أنّ الحكم كان ثابتاً للموضوع الأول، كما في مثال العنب والزبيب، فلا بدّ من تحقق موضوع القضية المتيقنة وفقدان الشرط حتى يتوهم ثبوت الحرمة التعليقية لهذا الشيء، وأمّا مجرد فرض كون هذا الشخص في الزمان السابق غير كاف لجريان الاستصحاب التعليقي.

مضافاً إلى أنّ الاستصحاب التعليقي ـ كما ذكرنا ـ إنّما يكون في القضايا الشرطية الثلاثية الأطراف، ففي القضايا الشرطية الثلاثية ربما يتوهم الاستصحاب التعليقي بتوهم أنّ مرحلة تعلق الحكم بالشخص غير مرحلة الفعلية.

وأمّا في القضايا الشرطية الثنائية أو في القضايا الحملية فليس هناك مجال لتوهم الاستصحاب؛ فإنّه لا يتوهم كون مرحلة تعلق الحكم بالشخص فيها غير مرحلة الفعلية، ولعلّه لأجل ما ذكرنا لم يتعرض الشيخ للاستصحاب التعليقي في مقام الجواب عن صاحب الفصول.

الإشكال الرابع: على استصحاب عدم النسخ فيما إذا شك في تعميم الحكم لجميع الأزمنة، وهو أنّ استصحاب الحكم الإنشائي لا أثر له، بل لا بدّ من إثبات الحكم الفعلي، وإثبات الحكم الفعلي باستصحاب الحكم الإنشائي من الأصل المثبت، كما أنّ إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل كذلك؛ وذلك لأنّ الحكم له مرتبتان: المرتبة الإنشائية، والمرتبة الفعلية، والحكم الواحد له ارتباطان:

أحدهما: ربطه بمعروضه في وعاء اعتبار المعتبر، وبهذا اللحاظ يعبر عنه بالحكم الإنشائي والقانوني.

وثانيهما: ربطه مع موضوعه إن كان واجداً للشرائط وقد تحقق في الخارج، وبهذا اللحاظ يعبر عنه بالحكم الفعلي، ولذا يمتد الحكم بامتداده، فإنّ الحكم في مرحلة الإنشاء عرضي وليس له امتداد طولي، وهذا الحكم يتلوّن بلون موضوعه في الخارج، ويمتد بامتداد موضوعه، كما إذا كان الحج واجباً عليه ويشك في وجوبه فعلاً، فيستصحبه ما لم يأت به.

وهذا نتيجة ضم الصغرى إلى الكبرى، فيقال: زيد مستطيع وكلّ مستطيع يجب عليه الحج فزيد يجب عليه الحج، ووجوب الحج عليه يمتد بامتداد استطاعة زيد ويسقط بإتيان الحج.

وهذا هو الحكم الفعلي، والعقل إنّما يحكم بوجوب إطاعة هذا الحكم الفعلي.

فتقرر أنّ للحكم الواقعي ربطين: أحدهما ربط مع موصوفه وهو ما في الخارج، وثانيهما ربط مع معروضه وهو ما في الذهن.

وبلحاظ ارتباطه مع معروضه يعبر عنه بالحكم الإنشائي، وبلحاظ ارتباطه مع موصوفه يعبر عنه بالحكم الفعلي. وإثبات الحكم الفعلي باستصحاب الحكم الإنشائي بضميمة وجود الموضوع في الخارج يكون من الأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى: إن ثبتت الكبرى بالاستصحاب لا يكون ضم الصغرى إليها منتجاً، كما إذا ضمّ إلى الكبرى ـ وهي: (كل مستطيع يجب عليه الحج) ـ الصغرى وهي: (زيد مستطيع)، إلا أنّ (كل مستطيع يجب عليه الحجّ) إذا كانت ثابتة بالاستصحاب تكون النتيجة (فزيد يجب عليه الحج) لازم هذه الكبرى، فلا يمكن إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الحكم.

وقد أُجيب عنه تارة بأنّ الحكم الفعلي ليس إلا تحقق موضوع الحكم الكلي في الخارج، وليس هنا ترابط لا بدّ من إحرازه، ونسبة الحكم الفعلي إلى الحكم الإنشائي نسبة المركب إلى بعض الأجزاء، فإذا كان الموضوع محققاً في الخارج وأثبتنا الحكم الإنشائي بالاستصحاب يصير الحكم فعلياً.

وهذا الجواب غير صحيح؛ إذ لو كان الأمر كذلك وأنّ مرحلة الفعلية ليست إلا تحقق الموضوع المفروض الوجود في الخارج مع وجود الحكم الإنشائي، وإذا كان كذلك فكيف يمتد الحكم بامتداده ويسقط بإتيانه وبإطاعته؟! وهذا دليل على أنّ للحكم مرحلة باسم مرحلة الفعلية.

وقد يجاب عنه أخرى بما أجبنا به سابقاً، وهو أن نقول: إنّ العقل يحكم بوجوب الإطاعة كلما تحقق موضوع القضية الحقيقية وإن لم نقل بأنّه فعلي.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ وذلك من أجل أنّه ليس للعقل حكمان: حكم بوجوب إطاعة الأحكام الفعلية وحكم بوجوب الإطاعة فيما إذا تحقق الموضوع وإن كانت الكبرى ثابتة بالتعبد.

وما يدركه العقل هو لزوم اتباع الحكم الفعلي، لا لزوم الاتباع للحكم الإنشائي بشرط تحقق موضوعه، وادعاء أنّ الثاني هو موضوع الحكم العقلي، معناه: عدم لزوم الإطاعة موضوعاً للحكم العقلي في مرحلة الفعلية.

نعم، بما أنا قلنا إنّ استصحاب عدم النسخ من الأصول العقلائية، وليس من الأُمور التي دليلها منحصر بالاستصحاب فيمكن أن يقال عند الشكّ في بقاء الحكم وعدمه: إنّ بناء العقلاء هو الحكم بالفعلية ولزوم الإطاعة. هذا تمام الكلام في استصحاب عدم النسخ.

التنبيه العاشر

في استصحاب تأخر الحادث

إنّ المستظهر من كلمات بعض القدماء هو أنّ أصالة تأخر الحادث أصل برأسه، كما ادعى بعض أنّ أصالة العدم أصل برأسه مع قطع النظر عن الاستصحاب، وبعض آخر ذهب إلى أنّ أصالة القدرة أصل برأسه.

إلا أنّ كون أصالة تأخر الحادث أصلاً برأسه غير مقرون بالشواهد، ولا بدّ من البحث في أصالة تأخر الحادث وأمثاله من التقارن والتقدم على ضوء أدلّة الاستصحاب، وبما أنّ هذه المسألة تتشعب إلى شعب كثيرة ومشتملة على مسائل كثيرة، فلأجل أنّ يتضح مقدار مباحث هذه المسألة وتفكيك بعضها عن الآخر لا بدّ من تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّه لا إشكال في أنّ التقدم والتقارن والتأخر من الأُمور الإضافية المتقومة بالطرفين، فنحتاج لمعرفة التقدم أو التأخر أو التقارن إلى المقيس والمقيس إليه، وكذلك لتحقق الشكّ لا بدّ من المقيس والمقيس إليه.

والمقيس إليه عند الشكّ في أحد هذه الأُمور إمّا الزمان التفصيلي، وإمّا الزماني، بمعنى أنا نعلم بحدوث حادث، إلا أنّه بالنسبة إلى زمان مخصوص نشكّ في أنّه متقدم عليه أو متأخر عنه أو متقارن معه، كما إذا كان أثر لتقدم إسلام زيد بالنسبة إلى يوم عرفة أو لتقارنه أو لتأخره، فإذا كان الزمان هو المقيس إليه فليس له إلا صورة واحدة، وهي مجهولية تأريخ الحادث.

وأمّا إذا كان المقيس إليه هو الزماني فله صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون كل واحد من الحادثين دخيلاً في ترتب الحكم الواحد نفياً أو إثباتاً. وهذا ما نعبر عنه بأصالة تأخر الحادث في الموضوعات المركبة، يعني: أنّ المقيس والمقيس إليه ـ الذي نشك أنّ أحدهما متأخر عن الآخر أو متقدم عليه أو مقارن ـ كلاهما دخيلان في الحكم وجوداً أو عدماً، كما إذا ترتب الأثر على تقدّم إسلام

الوارث على موت المورث أو على القسمة بعد الموت، أو ترتب الأثر على تأخر موت المورث على إسلام الوارث، ففي هذه الصورة لا بدّ من تحقق إسلام الوارث وموت المورث، ونشكّ في أنّه هل تقدم إسلامه على موت المورث أو لا؟ والمقيس والمقيس إليه موضوع لحكم واحد.

الصورة الثانية: أن يترتب على كلّ واحد من المقيس والمقيس إليه حكم، ويعبر عن هذا بتعاقب الحادثين مع الشكّ في المتقدم والمتأخر، كما إذا علم بالوضوء وعلم بالحدث، ويشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، وهذا من قبيل الموضوعات البسيطة، يعني: يترتّب على الطهارة في نفسها أثر، وهو جواز الدخول في الصلاة وأشباهه، ويترتب على الحدث في نفسه أثر، وهو عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله، وليس للطهارة والحدث معاً أثر كالصورة الأُولى، حيث إنّه لا بدّ من إسلام الوارث وموت المورث.

وهذه الصورة الثانية يذكرونها غالباً في أواخر التنبيه بعنوان: بقي شيء، وأمثال ذلك.

إلى هنا ظهر أنّ المقيس إليه إمّا الزمان وإمّا الزماني، والزماني قد يكون مجموع المقيس والمقيس إليه دخيلاً في الحكم الواحد، وقد يكون لكل واحد حكم مستقل، وإذا كان الزماني هو المقيس إليه فقد يكون كلاهما مجهولي التاريخ، وقد يكون أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ.

وأمّا إذا كان الزمان هو المقيس إليه، فهذا التفصيل غير جار؛ إذ الزمان التفصيلي هو التاريخ، والشيء الزماني يقاس بالزمان التفصيلي.

فظهر من هذه المقدمة أنّه لا بدّ لنا من البحث في أُمور ثلاثة:

البحث فيما إذا كان المقيس إليه هو الزمان.

والبحث فيما إذا كان المقيس إليه هو الزماني، وكان داخلاً في عنوان الموضوعات المركبة.

والبحث فيما إذا كان المقيس إليه هو الزماني، وكان داخلاً في عنوان الموضوعات البسيطة.

المقدمة الثانية: أنّ هذه العناوين الثلاثة المذكورة ـ من التقدم والتأخر والتقارن ـ قد تكون بعناوينها الاسمية موضوعاً للحكم الشرعي، كما إذا ورد في الدليل عنوان تقدم إسلام الوارث على موت المورث، وقد يكون المأخوذ في الموضوع هو معنونات هذه العناوين، كما إذا ورد في الدليل إذا أسلم الوارث ولم يمت بعد المورث، ثمَّ مات.

وبعبارة أُخرى: قد تكون العناوين الانتزاعية من التقدم والتأخر والتقارن نفسها مأخوذة في موضوعات الأحكام وقد تكون معنوناتها مأخوذة في موضوعات الأحكام.

فإذا كانت العناوين الثلاثة بنفسها مأخوذة في موضوعات الأحكام ـ بلا فرق بين أن يكون المقيس إليه هو الزمان أو الزماني ـ فهذا يشكل بحثاً جديداً ومستقلاً في جريان الاستصحاب بناءً على ما هو الحق من جريان الاستصحاب في العناوين الانتزاعية إذا أخذت موضوعاً للأحكام نحو هذه العناوين الثلاثة وعنوان الحدوث والكفر وأشباه ذلك، بمعنى أنّ هذه العناوين مجرى للأصول.

أما جريان الأصل في منشأ انتزاعها أو مصحح الانتزاع فلا يثبت هذه العناوين، وقد ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنّ العناوين الانتزاعية لا يمكن إثباتها بإجراء الأصل في مناشئ انتزاعها، فلا يمكن إثبات عنوان الكفر مثلاً الذي هو أمر انتزاعي باستصحاب عدم الإسلام في حال الصغر، والأمر الانتزاعي هو مجرى للأصل، والأصل عدم كفره. وهكذا التقدم والتأخر والتقارن.

وعليه فيعنون بحث آخر وهو أنّه ما دور الاستصحاب في هذه العناوين، خلافاً لما ذهب إليه صاحب الكفاية من إمكان إثبات العناوين الانتزاعية بسبب الأصل في المناشئ بدعوى خفاء الواسطة، أوبدعوى التلازم في وعاءِ الاعتبار.

وقد خفي مفاد كلام المحقق الخراساني في هذا المقام على عدة من المحققين منهم المحقق الأصفهاني، وبعض تلامذته، وتوهموا أنّ صاحب الكفاية يرى ذلك من قبيل العلة والمعلول ومن قبيل المتضايفين، ونحن قد ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنّ ما ذكره صاحب الكفاية (كالمتضايفين) من باب التشبيه لا من باب التمثيل، والمعيار عدم انفكاكهما في وعاء الاعتبار، والعقلاء لا يفككون بينهما، فإن قيل لهم: (إنّ هذا الشخص لم يسلم إلى يوم عرفة مثلاً وأسلم، ومع ذلك ليس إسلامه متأخراً عن يوم عرفة)، يرون هذا من التناقض.

وقد أجبنا نحن عن ذلك بعدم التلازم بين المستصحب والأمر الانتزاعي، فمثلاً ليس بين عدم الإسلام إلى يوم عرفة وبين التأخر ملازمة، نعم، هنا أمرٌ آخر وهو أنّه أسلم ـ فيما إذا كنّا نعلم أنّه أسلم ـ فنستنتج التأخر، فبضمّ العلم بالإسلام الثابت بالوجدان إلى استصحاب عدم الإسلام إلى يوم عرفة مثلاً نستنتج التأخر، وإلا ليس بين عدم الإسلام إلى يوم عرفة والتأخر أي ملازمة؛ إذ من الممكن أنّه لم يسلم بعده أيضاً.

وليس هناك تفكيك بين المستصحب ولوازم المستصحب، بل هذا لازم المستصحب بإضافة شيء آخر وهو إسلامه، وذكرنا هناك أنّ في التنزيليات والاعتباريات الأدبية والقانونية التفكيك غير عزيز عند العقلاء.

والمقصود أنّه إذا أخذت هذه العناوين بأنفسها موضوعاً لحكم تكون بأنفسها مجارٍ للأُصول، ولذا لا بد من البحث عنها مستقلاً.

وأمّا إذا لم نقل بذلك وقلنا بمقالة المحقق الخراساني من عدم كونها مجارٍ للأُصول وإثباتها بإجراء الأصل في مناشئها، فلا نحتاج إلى بحث مستقل آخر، والأبحاث الثلاثة تكون كافية.

وعليه، فمن ضم المقدمتين يستنتج أنّه لا بدّ لنا من أبحاث أربعة:

تارة نبحث في جريان الاستصحاب فيما إذا كانت هذه العناوين وجوداً أو عدماً موضوعاً للحكم. وأخرى فيما إذا لم تكن هذه العناوين بأنفسها موضوعاً للحكم، بل كانت معنوناتها موضوعاً، وهذا قد يكون مقيساً إلى الزمان، وقد يكون مقيساً إلى الزماني في الموضوعات المركبة، وقد يكون مقيساً إلى الزماني في الموضوعات البسيطة.

البحث الأول: وهو ما إذا كان أحد هذه العناوين الثلاثة موضوعاً لحكم ـ بلا فرق بين أن يكون المقيس إليه هو الزمان أو الزماني بكلتا صورتيه ـ وما هو مورد الكلام والأمثلة غالباً هو خصوص الموضوعات المركبة. فالصور المتصورة لكون هذه العناوين الثلاثة موضوعاً كثيرة، إلا أنّ أصولها التي نتعرض لها صور ثلاثة.

الصورة الأُولى: ما إذا كانت هذه العناوين بعنوان مفاد كان التامة أو ليس التامة موضوعاً للحكم.

الصورة الثانية: ما إذا كانت هذه العناوين بعنوان مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة موضوعاً للحكم.

الصورة الثالثة: ما إذا كان عدم هذه العناوين بعنوان الموجبة المعدولة المحمول موضوعاً للحكم.

وسائر الصور المتصورة يظهر حكمها من حكم هذه الصور الثلاث.

أمّا الصورة الأولى: وهي ما إذا كان عنوان تقدم شيء على شيء، أو تقارن شيء مع شيء، أو تأخر شيء عن شيء موضوعاً للأثر بمفاد كان التامة، فلا إشكال في عدم وجود أصل محرز لعنوان التقدم وأخويه، فإذا قال: (إذا تحقق تقدّم إسلام الوارث على موت المورث فيرثه)، فلا يمكن إثبات التقدم بالأصل؛ إذ ليست له حالة سابقة، والمفروض أنّ إثباته بإجراء الأصل في منشأ انتزاعه على فرض الجريان يكون من الأصل المثبت.

وأمّا الأصل العدمي فلا مانع من جريانه، وبه ينفى تقدّم إسلام الوارث على موت مورثه.

وأمّا إذا فرض أنّ تقدم كل واحد منهما منشأ للأثر، وعلمنا بتحقق أحد التقدمين فتكون الأصول النافية متعارضة.

وما ذكرناه من جريان الأصل العدمي إنّما هو مع قطع النظر عن المعارضة.

وكذا إذا فرض أنّ التقدم والتأخر والتقارن كلها منشأ لأثر شرعي، فالأصل النافي أيضاً لا يجري لأجل المعارضة.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو أخذ عدم هذه العناوين بمفاد ليس التامة موضوعاً للحكم، كما إذا قال: (إذا لم يتحقق تقدّم موت المورث على إسلام الوارث فيرثه)، فيمكن إجراء الأصل النافي في تقدم موت المورث.

الصورة الثانية: وهي ما إذا أخذت هذه العناوين بنحو كان الناقصة، كما إذا قال: (إذا كان إسلام الوارث متقدماً على موت المورث فيرثه)، فهنا التقدم أخذ بعنوان ثبوت شيء لشيء، ولم يؤخذ بنحو الوجود المحمولي، كالصورة الأُولى.

وفي هذه الصورة أيضاً الأصل الوجودي غير جار، وذلك لعدم الحالة السابقة؛ إذ لم يكن إسلامه متقدماً حتى يمكن استصحابه، فلا يمكن إثبات هذه العناوين بالاستصحاب في نفس هذه العناوين، ولا بالاستصحاب في مناشئ انتزاع هذه العناوين.

وإنّما الكلام في إجراء الأصل النافي في هذه الصورة ـ فإنّه كما يجري الاستصحاب لإثبات الأثر، كذلك يجري لنفي الموضوع الذي له أثر لنفي الأثر ـ فهل يجري الاستصحاب العدمي أو لا؟

وهذه المسألة مبنية على أنّ السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع هل يجري فيها الاستصحاب أو لا؛ لأنّ إسلام هذا الشخص من أول تحققه نشك في أنّه هل كان متصفاً بوصف التقدم على موت المورث أو لا؟ ووجوده الناعتي ليست له حالة سابقة، فهل يمكن نفيه بلحاظ عدم التقدم في حال عدم الإسلام؟ فإنّه حينما لم يكن

الإسلام محققاً لم يكن متقدماً على موت المورث، وحينما وجد نشك في أنّه هل وجد بهذا الوصف أو لا؟ فهل يمكن استصحاب عدم تقدمه؟

وهذا هو الذي يعبرون عنه بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، والمسألة خلافية، فذهب بعض إلى جريان الاستصحاب فيها، وذهب بعض آخر إلى عدم جريان الاستصحاب، كالمحقق النائيني، ونحن نقول بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية تبعاً لجماعة.

فعليه يمكن نفي الموضوع بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، ومن هنا يظهر أنّه لو كان الأثر مترتباً على نفس السالبة المحصلة، كما إذا قال: (إذا لم يكن إسلام الوارث متأخراً على موت المورث فيرثه) يجري الاستصحاب العدمي بطريق أولى، ويجري في هذه الصورة ما ذكرناه في الصورة الأولى من أنّ هذا مع قطع النظر عن المعارضة بسبب العلم الإجمالي.

الصورة الثالثة: وهي ما إذا أخذت هذه العناوين بعنوان الموجبة المعدولة المحمول، والإيجاب العدولي أن يكون حرف السلب جزءاً من المحمول، كما إذا قال: (إذا كان موت المورث غير مسبوق بإسلام الوارث فلا يرثه الوارث).

وفي هذه الصورة ـ أيضاً ـ الأصل الوجودي غير جارٍ وليس لنا أصل محرز بأن إسلام الوارث إسلام غير مسبوق بالموت؛ إذ نحن لا نعلم أنّ الإسلام هل هو مسبوق بالموت أو غير مسبوق بالموت؟

إن قلت: إنّه يمكن إثبات غير المسبوقية بنحو ليس الناقصة والسالبة المحصلة، فإنّه له حالة سابقة ويمكن أن يقال: الإسلام تحقق ولم تتحقق المسبوقية فهذا الإسلام غير مسبوق، أو يقال: إنّ الموت لم يكن مسبوقاً بالإسلام بنحو ليس الناقصة أو بنحو السالبة المحصلة، وبه يمكن إثبات الموجبة المعدولة المحمول.

قلنا: إنّ هذا من الأصل المثبت، وقد ذكرنا في مبحث الأصل المثبت أنّ المحقق ميرزا علي الأيرواني ذهب إلى عدم التفكيك بين الألسنة؛ وذلك من جهة أنّها كثرات في مرحلة التعبير، ونحن في مرحلة الاستصحاب لا ندور مدار التعبيرات.

وقد أجبنا نحن عن ذلك فيما تقدم. فهذا الاستصحاب من الأصل المثبت.

فظهر أنّه لا يمكن إثبات عنوان غير المسبوقية بالاستصحاب.

أمّا الأصل النافي، فالأظهر جواز جريانه بعنوان السالبة المحصلة المنتفية بانتفاء الموضوع التي هي نقيض الموجبة المعدولة المحمول. يعني: أنّ الموت حينما لم يكن ما كان غير مسبوق بإسلام الوارث، وحينما تحقق نشك في أنّه كان موصوفاً بغير المسبوقية أو لا؟

ومن هنا يظهر أنّه لو كانت السالبة التي هي نقيض للموجبة المعدولة المحمول موضوعاً ومترتباً عليها الأثر، فيجري الأصل النافي بطريق أولى.

هذه أصول الصور الثلاث التي قلنا إنّه لا بدّ من البحث عنها، إلا أنا اخترنا أمثلةً للموضوعات المركبة، لا للموضوعات البسيطة المقيسة إلى الزمان، وحكم أمثلة الموضوعات البسيطة المقيسة إلى الزمان، حكم ما ذكرنا في هذه الأمثلة. وهذا تمام الكلام في البحث الأول.

البحث الثاني: فيما إذا لم تكن هذه العناوين بأنفسها موضوعاً للحكم، بل معنوناتها كانت موضوعاً للحكم ـ وهذا مشترك مع البحث الثالث والرابع ـ وهذا قد يكون مقيساً إلى الزمان، كما إذا شككنا في أنّ إسلام زيد متحقق قبل يوم عرفة أو بعد يوم عرفة مثلاً، وله صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون العدم المقيس إلى الزمان موضوعاً للأثر، كما إذا ترتب الأثر على عدم إسلام زيد إلى يوم عرفة، ونحن لا نعلم أنّ إسلامه هل كان قبل يوم عرفة أو بعده، وهنا يمكن استصحاب عدم الإسلام إلى يوم عرفة؛ وذلك لأنّ حقيقة الاستصحاب إبقاء الشيء والحكم بامتداده في زمان الشك.

الصورة الثانية: أن يكون الاستصحاب مقيساً إلى الزمان صورة، وفي اللب مقيساً إلى الزماني كما إذا توضأ يوم الخميس ـ مثلاً ـ لكلّ صلاة وصلى، ثمَّ علم بالجنابة في يوم الجمعة، إلا أنّه لا يعلم أنّ هذه الجنابة هل كانت متحققة ليلة الخميس حتى يجب عليه قضاء الصلوات التي صلاها، أو تحققت في يوم الجمعة فيستصحب عدم الجنابة إلى يوم الجمعة؟

فهنا بحسب الصورة وإن كان الاستصحاب مقيساً إلى الزمان، وهو يوم الجمعة، إلا أنّه بحسب اللب الاستصحاب مقيس إلى الزماني، وهو استصحاب عدم الجنابة في حال الوضوآت الخمسة، ولا يترتب الأثر على عدم الجنابة إلى يوم الجمعة.

وعلى كل لا مانع من الاستصحاب في هاتين الصورتين.

وقد تعرض صاحب الكفاية لذلك في مبحث الاستصحاب الزماني، وذكر أنه لا مانع من أصالة تأخر الشيء عن الزمان، الا أنّ إثبات تأخره أو حدوثه لا يمكن إلا بلحاظ خفاء الواسطة، أو عدم إمكان التكفيك بين الأمرين.

ونحن قد ذكرنا في المقدمات أنّ عدم إثبات التأخر أو الحدوث ليس من توابع هذا البحث، ولا يختص بهذا البحث، بل هذا يجري حتى فيما إذا كان مقيساً إلى الزماني، وقلنا إنّه لا يمكن إثبات عنوان التقدم أو التأخر أو التقارن أو الحدوث، إلا على القول بالأصل المثبت أو القول بمقالة المحقق الخراساني.

البحث الثالث: في الشكّ في التقدم والتأخر مقيساً إلى الزماني في الموضوعات المركبة، وهذا قد يكون المقيس والمقيس إليه كلاهما مجهولي التاريخ، وقد يكون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ.

جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ

أمّا إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ فله صور، إلا أنّ عمدتها الصورتان اللتان ذكرهما صاحب الكفاية، ونحن نبحث عن هاتين الصورتين ولكن بعكس ترتيب صاحب الكفاية لنكتة.

الصورة الأولى: الشكّ في التقدم والتأخر لشيئين مع أنّ الموضوع مركب من وجود شيء وعدم شيء آخر، بنحو العدم المحمولي.

الصورة الثانية: أن يكون عدم شيء جزءاً بالعدم الناعتي، لا بنحو العدم المحمولي كالصورة الأولى.

أمّا الصورة الأولى فهل يجري الاستصحاب في مجهول التاريخ أو لا؟ كما إذا قال: (إذا تحقق موت المورث ولم يتحقق إسلام الوارث فلا يرثه)، ونحن لا نعلم أنّ موت المورث مقدم أو إسلام الوارث، فهل يمكن إجراء الأصل والقول بأن الأصل عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث حتى يحكم بانتفاء الإرث شرعاً، أو لا يمكن؟

ذهب الشيخ الأنصاري وجماعةٌ إلى جريان الأصل في مجهول التاريخ، ولا مانع من استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث واقعاً وإن كان موته مردداً بين زمانين، وهذا الاستصحاب لا مانع منه إلا أن يكون مبتلىً باستصحاب آخر، ويعارضه.

وذهب جماعة من المتأخرين إلى إنكار إجراء الأصل في مجهول التاريخ وإن لم يكن هنا معارض، كصاحب الكفاية وصاحب العروة الوثقى، ونقل في المستمسك[1] أنّ أول من أبدع هذا الإشكال ـ من عدم اتصال زمان اليقين بالشك ـ هو الميرزا الشيرازي (قدس سره) في بحثه.

إلا أنّ المحقق الشيخ عبد الله المامقاني قال في مبحث المياه في حاشيته على العروة[2]: (قد تلقى ذلك من شيخه العلامة المرحوم الشيخ راضي).

وكيفما كان فبعد زمان الشيخ لأجل شبهة أوردها بعض المحققين ـ وهو مردد بين الميرزا الشيرازي الكبير وبين الشيخ راضي جد أُسرة آل راضي ـ ذهب المحقق الخراساني وصاحب العروة إلى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٢: ٤٩٧.

(٢) حاشية العروة الوثقى: ٦.

والشبهة هي عدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشكّ بتعبير المحقق الخراساني، وبتعبير صاحب العروة عدم اتصال زمان اليقين بالشكّ.

وقد قرّبت الشبهة بتقريبات:

التقريب الأول: ما ذكر في نهاية الأفكار، وهو أنّ عدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشكّ إنّما هو بلحاظ احتمال انتقاض اليقين بيقين مضاد.

وهذا التقريب هو ما يظهر من مباني الأُصول ـ أيضاً ـ وأنّه يحتمل أن يكون عدم إسلام الوارث منتقضاً باليقين بالإسلام.

وعليه فلا يمكن استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، وذكر أنّ هذا هو مراد صاحب الكفاية.

ويمكن تقريب ذلك ـ على فرض أنّه مراد صاحب الكفاية ـ بنحو لا يرد عليه إشكالات كثيرة، ومنه يظهر نقص بعض التقريبات، فنقول: التقريب متوقف على مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: أنّه في مثل هذين الحادثين الذين نعلم بحدوثهما ونشك في التقدم والتأخر لا بدّ من فرض أزمنة ثلاثة:

الزمان الأول: هو الذي نعلم بعدم تحقق كلا الحادثين فيه، ونفرضه يوم الخميس.

الزمان الثاني: هو الذي نعلم إجمالاً بوقوع أحدهما فيه، ونفرضه يوم الجمعة.

الزمان الثالث: هو الذي نعلم بتحقق كلا الحادثين فيه، ونفرضه يوم السبت.

والنتيجة أننا نعلم إجمالاً أنّ موت المورث إمّا في يوم الجمعة أو في يوم السبت، وكذا إسلام الوارث، وما نريد استصحابه هو عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، فوعاء التعبد الاستصحابي وعاء موت المورث، والمفروض أنّ موت المورث مردد بين الجمعة والسبت، وبما أنّ وعاء تحقق الجزء الوجودي الذي هو موت المورث مردد بين أن يكون في يوم الجمعة أو في يوم السبت، فيكون وعاء التعبد بإحراز الجزء العدمي ـ وهو عدم إسلام الوارث ـ مردداً بين الزمانين.

المقدمة الثانية: أنّه لا يعتبر في الاستصحاب أن يكون زمان اليقين مقدماً على زمان الشكّ، بل من الممكن تحققهما في زمان واحد، بل لا بدّ من تحقق اليقين والشكّ في آن واحد.

وليس مراد القائل باتصال زمان اليقين بالشكّ ذلك، أي: تقدّم اليقين على الشكّ زماناً، إلا أنّه لا بدّ من سبق متعلق اليقين زماناً، ولا بدّ من عدم تخلل يقين بالخلاف بين متعلق اليقين ومتعلق الشكّ، لا قطعاً ولا احتمالاً حينما نريد الاستصحاب، فإنّه إذا كان متيقناً بالطهارة في الساعة الأولى أو تعلق اليقين بالطهارة في الساعة الأولى وتعلّق الشكّ بالطهارة في الساعة الثانية، فهنا اليقين والشكّ متصلان، والمتيقن مقدم على المشكوك فيه، إلا أنّه لا بدّ من عدم تخلل اليقين بالخلاف بينهما، لا قطعاً ولا احتمالاً؛ فإنّه لو علم بالحدث بين القضية المتيقنة والمشكوكة فيستصحب الحدث، لا الطهارة السابقة على الحدث، وكذا لو احتمل تخلل قضية متيقنة بين القضية المتيقنة والمشكوكة لا يجري الاستصحاب؛ وذلك من جهة أنّه حينما نحتمل اليقين بالخلاف ـ على فرض معقوليته ـ لا يكون من نقض اليقين بالشكّ، بل نحتمل أن يكون من نقض اليقين بيقين آخر، إلا أنّ الكلام في أنّه هل يعقل ذلك أو لا؟ وهذا أمر تتكفله المقدمة الثالثة.

فما قيل من اعتبار اتصال زمان اليقين بالشكّ ليس معناه أنّه لا بدّ وأن يكون اليقين سابقاً زماناً والشكّ متأخراً ولم يفصل بينهما شيء لا قطعاً ولا احتمالاً كما توهمه بعض و رد عليه، بل المقصود من اتصال زمان اليقين بالشكّ عدم تخلل يقين بالخلاف بين القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها لا قطعاً ولا احتمالاً.

المقدّمة الثالثة: أنّه ذكر لتقريب احتمال توسط القضية المتيقنة بين القضيتين أمران:

الأمر الأول: أنّ اليقين التفصيلي بالخلاف ـ في مثل المورد ـ موجود احتمالاً، وهذا يظهر من مباني الاستنباط.

الأمر الثاني: أنّه نحتمل تخلل المعلوم بالإجمال، وهذا يظهر من نهاية الأفكار.

أمّا الأمر الأول، فتقريبه هو بما أنـا نعلـم أنّ إسـلام الـوارث ومـوت المـورث لم يتحققا في زمان واحد، بل تحققا في زمانين، فإن كان إسـلام الـوارث في يـوم الجمعـة فموت المورث في يوم السبت وبالعكس، فنقطع بأنّـه إن كـان مـوت المـورث في يـوم السبت فإسلام الوارث يكون في يـوم الجمعـة، فعليـه يكـون القطـع بتحقـق إسـلام الوارث احتمالاً متخللاً بين القضية المتيقنة وهي عدم إسلام الوارث في يوم الخمـيس وبين وعاء التعبد الاستصحابي وهو يـوم السـبت، فيكـون مـن قبيـل نقـض اليقـين باليقين.

وهذا ضعيف جداً، ولا يمكن انتسابه إلى صاحب الكفاية؛ لأنّ القطع بالملازمة بين الشيئين لا يوجب القطع باللازم إلا مع القطع بالملزوم، وأمّا بدون القطع بالملزوم فلا يحصل القطع باللازم ولو تحقق القطع بالملازمة.

وبعبارة أُخرى: أنّ مجرد القطع بالملازمة ليست نتيجته القطع باللازم، بل القطـع بالملازمة مع القطع بوجود الملزوم موجب للقطع بوجـود الـلازم، وفي المقـام القطـع بالملازمة موجود، إلا أنّه لا قطع لنا بوجود الملزوم فلا نقطع بوجود اللازم.

وأمّا الأمر الثاني: فتقريبه هو أنا نعلم إجمالاً أنّ إسلام الوارث إمّـا تحقـق في يـوم الجمعة وإمّا السبت، والعلم الإجمالي كاشف عن الواقـع، فنحتمـل أن يكـون قاطعـاً بالنسبة إلى تحقق إسلام الوارث في يوم الجمعة وأنّ الإسلام الذي نعلمه قـد تحقـق في يوم الجمعة، والنتيجة أنّ اليقين بعدم الإسلام ينتقض بالإسلام في يـوم الجمعـة، ولا يمكن استمراره و جرّه إلى يوم السبت.

وقد أجيب عن ذلك بأنّ هذا مبني على سراية العلم الإجمالي من الصـورة الكليـة إلى المنطبق عليها، وهذا لا يمكن الالتزام به، يعنـي: أنّ المعلـوم بالإجمـال عبـارة عـن الجامع وأنّ الإسلام حدث في أحـد الزمـانين، فـإنّ العنـوان الكـلّي لا يحكـي إلا عـمّا يطابقه، لا عمّا ينطبق عليه حتى إذا كان المنطبق عليه الإسلام يوم الجمعـة فهـو الـذي تعلق به القطع، مضافاً إلى أنّ الصفات النفسانية الوجدانية غير قابلة للتشكيك.

وهنا تقريب آخر للأمر الثاني، والالتزام بالسراية مستمداً من كلام المحقق الخراساني (ره) وهو: أنّه لا إشكال في أنّ المكشوف بالذات في العلم الإجمالي هو عنوان أحد الأمرين الذي هو عنوان انتزاعي، إلا أنّ العنوان الانتزاعي لا يترتب عليه الأثر، وله مكشوف عقلائي، يمكن أن يقال إنّه الواقع، يعني: أنّ العقلاء يعتبرون الواقع مكشوفاً بالعلم الإجمالي ويقال: إنّ ما أعلمه لا أدري هل هو هذا أو ذاك، بتقريب أنّ العلم بالشيء ينقسم إلى العلم بالشيء بنفسه وإلى العلم بالشيء بعنوانه، وقد ذكر الشيخ (ره) في ضمن قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» أنّ معرفة الشيء إمّا بعينه، يعني: بنفس صورته، وإمّا لا بعينه، يعني: بصورة أُخرى، وقد ذكر المحقق الخراساني في مبحث الوضع أنّ تصور الكلي تصور لجزئياته بوجه.

وذكر المنطقيون أنّ تصور الشيء تارة بنفسه وتارة بعنوانه، وعنوان الأحد الذي هو عنوان كلي بما أنّه أخذ على نحو المرآتية، فله مرآتية بالنسبة إلى الخارج، وبضم الإشارة الوهمية نقول: إنّ الإسلام الذي أعلم به لا أدري حدث في يوم الجمعة أو السبت، وعليه فإنّ المكشوف به عقلاً وإن كان هو الجامع، إلا أنّه بما أخذ مرآة، فبهذه الشواهد العقلائية نقول: إنّ له كشفاً عقلائياً، وهو الواقع. والكشف إذا كان عقلائياً فلا محذور فيه، وليس هو كالصفات النفسية الوجدانية، ويكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجّة، وأنّ ما قامت البينة عليه هذا أو ذاك، وقابلة للردع والإمضاء وقابلة للشبهة المصداقية.

وقد قال المحقق الخراساني في أواخر مبحث القطع[1]: (الأمر السابع: أنّه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكالٌ، ربما يقال: إنّ التكليف حيث لم

---

(١) كفاية الأصول: ٢٧٢.

ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة).

ويمكن الاستظهار من هذه العبارة أنّه يقول بكاشفية العلم الإجمالي للواقع بالكشف العقلائي الذي هو قابل للردع والإمضاء وللشبهة المصداقية، وعليه يكون النزاع مع المحقق الخراساني نزاعاً مبنائياً.

وعلى هذا فنحتمل تخلل العلم الإجمالي المكشوف به الواقع عقلائياً بين عدم الإسلام يوم السبت وعدم الإسلام حين موت المورث؛ إذ المفروض أنّا نعلم بتحقق الإسلام إما في يوم الجمعة، أو في يوم السبت، فنحتمل أن يكون الإسلام متحققاً يوم الجمعة، وهو الذي تعلق به قطعنا وهو المقطوع به.

وهذا التقريب وإن كان أسدّ من التقريب السابق، إلا أنّه ترد عليه بعض الإيرادات في أصل المبنى وبعض الإيرادات في أنّ هذا ليس مراد المحقق الخراساني.

أمّا في أصل المبنى فقد ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أنّ الشواهد التي أقيمت على أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الواقع عقلاءً غير كافية لإثبات ذلك، وعلى فرض تمامية الشواهد إنّما يكون ذلك ـ أي: الكشف ـ عن الواقع في موارد التكليف المنجز.

وأمّا أنّه ليس مراد صاحب الكفاية ذلك، فمضافاً إلى أنّه لا يوجد في كلماته أنا نحتمل فصل اليقين بالمضاد، بل هذا وأمثاله في كلام الشارحين، فإنّ لازم ذلك الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وإن كان الآخر معلوم التاريخ؛ إذ نفس هذا الإشكال جار هناك أيضاً. والحال أنّ المحقق الخراساني يقول بجريان الاستصحاب هناك، ويقول بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مع قطع النظر عن المعارضة، مع أنّه لو كان العلم الإجمالي علماً بالواقع فكيف يقول بجريان الاستصحاب؟

وهناك تقريب آخر لكلام صاحب الكفاية وهو متوقف على مقدمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّه يعتبر في الاستصحاب عنوان البقاء والإبقاء والاستمرار والدوام وأمثال ذلك سواء قلنا في حقيقة الاستصحاب: إنّه إبقاء ما كان وجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، بمعنى أنّ اليقين وسائر الطرق خارجة عن حقيقة الاستصحاب، بل هي محرز للحدوث، كما ذهب إليه الشيخ والمحقق الخراساني، أم قلنا بأنّ حقيقة الاستصحاب توسعة الكشف بالنسبة إلى البقاء والدوام والاستمرار.

فعلى أي نحو كان التعبد الاستصحابي تعبد بوجود الشيء أو بعدمه في وعاء الشك، إلا أنّه لا بدّ أن يعنون بعنوان البقاء أو الإبقاء أو الاستمرار والدوام وأمثال ذلك.

وأما التعبد بوجود شيء في وعاء الشكّ بدون أن يكون معنوناً بهذه العناوين، فهو خارج عن حقيقة الاستصحاب، ونحن لا ننكر أنّه من الممكن أن يتعبدنا الشارع بوجود شيء أو عدمه عند الشكّ لإخبار عادل أو لغيره، إلا أنّ هذا ليس من الاستصحاب بشيء.

فانطباق عنوان من العناوين المذكورة مندرج في حقيقة الاستصحاب. وإن شككنا في مورد أنّه يصدق عليه هذه العناوين أو لا، فمرجعه إلى الشكّ في أنّ أدلة الاستصحاب تشمله أم لا؟ فلا يمكن التمسك بالاستصحاب.

المقدمة الثانية: أنّ وعاء التعبد الاستصحابي في محل بحثنا عبارة عن زمان وجود الحادث الآخر؛ إذ نحن بصدد إثبات عدم الإسلام عند موت المورث، فإنّه وإن كان عدم الإسلام مستصحباً، إلا أنّ المتعبد به هو في وعاء وجود الجزء الآخر، يعني في وعاء تحقق حدوث موت المورث، فوعاء التعبد الاستصحابي عبارة عن وعاء تحقق الجزء الوجودي، وهو موت المورث؛ إذ المفروض أنّ الأثر مترتب على عدم إسلام الوارث عند موت المورث.

وبما أنّ وجود الجزء الوجودي مردد بين الزمان الثاني ـ الذي فرضناه يوم الجمعة ـ وبين الزمان الثالث ـ الذي فرضناه يوم السبت ـ فلذا يكون موجباً للتشكيك

والترديد في صدق عنوان البقاء؛ إذ لو كان الجزء الوجودي متحققاً في يوم الجمعة فالتعبد بعدم الإسلام في حال الموت يعنون بعنوان الاستدامة والبقاء وأشباه ذلك.

وأمّا إن كان الجزء الوجودي متحققاً في يوم السبت فالتعبد بعدم إسلام الوارث لا يصدق عليه عنوان الإبقاء، أي: إبقاء ما هو محرز باليقين؛ إذ في هذه الصورة تخلل الإسلام؛ إذ المفروض أنّه لو كان الموت في يوم السبت كان الإسلام في يوم الجمعة، وعليه، فالحكم بأنّ الإسلام لم يتحقق إلى زمان موت المورث ليس إبقاء لعدم الإسلام الذي كان متقيناً في الزمان الأول؛ لأنّه تخلل نقيض عدم الإسلام وهو الإسلام في البين، ومع تحققه كيف يكون التعبد بعدمه استمراراً وبقاءً لعدم الإسلام في الزمان الأول.

فبما أنّ الجزء الوجودي مردد بين حدوثه في الزمان الثاني والزمان الثالث فطبعاً نشك في صدق عنوان الاستمرار والبقاء على هذا التعبد، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب.

ويمكن جعل هذا الوجه تفسيراً لكلام صاحب الكفاية، وهذا التقريب أقرب من الوجه الأول.

وما ذكره صاحب الكفاية من عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فمراده من زمان الشكّ هو زمان المشكوك فيه لا بما أنّه مشكوك فيه، بل إنّما بلحاظ وعاء التعبد الاستصحابي، فوعاء التعبد الاستصحابي الذي هو وعاء للشك في عدم الإسلام المقارن لموت المورث فالمتعبد به وهو عدم الإسلام لم يحرز اتصاله بالمتيقن، ومراده من اليقين: المتيقن؛ إذ صاحب الكفاية لا يرى اليقين من أركان الاستصحاب كما أشرنا في أول هذا التقريب.

وهذا التقريب الذي ذكرناه لعله أوجه التقريبات، وهذا التقريب شبيه بالتقريب الذي ذكره المحقق الأصفهاني، إلا أنّه يختلف عنه روحاً، ولذا لا يرد على هذا التقريب ما أورده المحقق الأصفهاني على تقريبه من الإشكالات الثلاثة.

والجواب عن هذا التقريب: أنّه لا إشكال في تمامية المقدمة الأولى وأنّه يعتبر في الاستصحاب صدق عنوان البقاء والاستمرار وأشباه ذلك، إلا أنّ الكلام في تمامية المقدمة الثانية، فنقول: إنّ الترديد والتشكيك في صدق عنوان البقاء محل إشكال.

توضيح ذلك: أنّ الاستصحاب مفاده إبقاء شيء أو عدم شيء إلى زمان، إلا أنّ الزمان يلاحظ على نحوين:

النحو الأول: الزمان بلحاظ نفسه، ويقسم بالتقسيمات المتعارفة التي يعبر عنها بالأزمنة التفصيلية، كيوم السبت ويوم الأحد وشهر شبعان وشهر رمضان.

النحو الثاني: يلاحظ الزمان ويجعل المميز له الحادثة التي وقعت فيه، فنقول: زمان هذه الواقعة مثل زمان الميلاد وزمان الهجرة وعام الفيل وأمثال ذلك. فإنّ الزمان مضافاً إلى الزماني يحصل له امتياز.

و ما يقتضيه الاستصحاب هو: الإبقاء والاستمرار، والإبقاء والاستمرار يقتضي بقاءه إلى زمان، والاستصحاب شامل للزمان سواء كانت أزمنة تفصيلية أم أزمنة إجمالية، فيمكن استصحاب عدم الإسلام إلى زمانٍ وقع فيه موت المورث، يعني: نستصحب عدم الإسلام مقيساً إلى الزماني وهو الموت، ولا إشكال في صدق الإبقاء والاستمرار.

والإشكال في صدق عنوان الإبقاء والاستمرار إنّما نشأ من قياس الاستصحاب إلى الأزمنة التفصيلية مع أنّه لا ملزم لمقايسته بالأزمنة التفصيلية، بل يمكن لنا استصحاب عدم الإسلام إلى زمان موت المورث مع قطع النظر عن أنّ موت المورث في أي وقت كان.

التقريب الثالث: لعدم جريان الاستصحاب وهو ـ أيضاً ـ متوقف على مقدمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّه لا إشكال في أنّ الاستصحاب من الأصول العملية، والأصول العملية مقررة لبيان وظيفة الشاك إمّا على نحو الإلزام أو على نحو الترخيص، سواء

مع الواسطة، مثل استصحاب الموضوع ليترتب عليه الحكم أم بلا واسطة مثل استصحاب الحكم.

وعلى أي نحو كان الاستصحاب شأنه بيان الوظيفة، وفيما إذا كان المستصحب تمام الموضوع فلا إشكال في ترتب الحكم عليه. وأمّا إذا كان المستصحب جزء الموضوع فلا بدّ وأن يكون الجزء الآخر محرزاً إمّا بالوجدان أو بالتعبد في وعاء التعبد الاستصحابي؛ إذ لو استصحبنا جزءاً والجزء الآخر كان غير محرز، لا وجداناً ولا تعبداً، يكون هذا الاستصحاب لغواً؛ لأنّه لا يترتب الحكم على جزء الموضوع، فلا مانع من استصحاب جزء الموضوع مشروطاً بأن يكون الجزء الآخر ـ في وعاء التعبد الاستصحابي ـ محرزاً إمّا بالوجدان أو بالتعبد.

المقدّمة الثانية: أنّ ما نريد استصحابه فيما نحن فيه عبارة عن جزء الموضوع؛ إذ المفروض أنّ الموضوع مؤلف من أمر عدمي وهو عدم إسلام الوارث، وأمر وجودي وهو موت المورث، وجريان الاستصحاب ـ بحكم المقدمة الأولى ـ في عدم الإسلام متوقف على أن يكون الجزء الآخر وهو موت المورث محرزاً، وبما أنّه غير محرز بالتعبد فلا بدّ وأن يكون محرزاً بالوجدان، والإحراز الوجداني إمّا بالعلم التفصيلي وإمّا بالعلم الإجمالي، والعلم التفصيلي بوقوع الموت في الوقت الفلاني غير موجود على الفرض، وأمّا العلم الإجمالي فإنّه وإن كان موجوداً، إلا أنّ العلم الإجمالي إنّما يكون كاشفاً ويترتب عليه الأثر فيما إذا كان الأثر مترتباً على كلا الطرفين أو على جميع الأطراف، وأمّا إذا ترتب الأثر على طرف واحد فلا يكون هذا العلم الإجمالي علماً، كما إذا علم بأنّ هذا الشيء إمّا واجب أو مباح، فإنّ هذا ليس علماً، بل شبهة بدوية.

والأثر في المقام مترتب على تقدير دون تقدير؛ إذ لو كان موت المورث في يوم الجمعة يترتب عليه الأثر؛ لأنّه مقرون بعدم إسلام الوارث، وأمّا لو كان موت المورث في يوم السبت فلا يترتب عليه الأثر؛ إذ هو مقرون بإسلام الوارث.

وخلاصة الكلام: بما أنّ الجزء الآخر غير محرز لا بالوجدان ولا بالتعبد فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لاستمرار الجزء العدمي.

وهذا التقريب يختلف عن التقريب المذكور في مباني الاستنباط الذي جُعل تفسيراً لكلام المحقق الخراساني.

ويمكن الجواب عن هذا التقريب بأنّ المقدمة الأولى صحيحة ومما لا إشكال فيه.

وأمّا المقدمة الثانية فمخدوشة؛ لأنّ ما ذكر من أنّ إحراز الجزء الآخر إمّا بالعلم التفصيلي وإمّا بالعلم الإجمالي، والعلم التفصيلي غير موجود، والعلم الإجمالي كأن لم يكن، فهو ناشئ من ملاحظة الأزمنة التفصيلية، ويقال بلحاظها متى يعلم بموت المورث؟ فهو غير معلوم تفصيلاً، والعلم الإجمالي لا أثر له فهو كأن لم يكن. ونحن نلغي الأزمنة التفصيلية ونستصحب عدم الإسلام إلى زمان واقعي حدث فيه موت المورث مع قطع النظر عن الأزمنة التفصيلية، ونجعل مقياس الاستصحاب زمان حدوث موت المورث، والمفروض أنّه محرز بالوجدان، وغير لازم أن يكون الجزء الآخر محرزاً بلحاظ الأزمنة التفصيلية، وما هو محرز بالوجدان معرِّفُ زمانٍ، فيقال زمان موت فلان، سواء كان مجهول التاريخ أم لم يكن.

التقريب الرابع: لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ هو ما يستفاد من المحقق العراقي في المقالات ونهاية الأفكار والسيد الحكيم في حقائق الأصول، ونذكره بتوضيح وبيان منا، وهو متوقف على بيان مقدمة، وهي:

أنّ أدلة الاستصحاب متكفلة لامتداد واستمرار شيء في زمان الشك في استمراره وجودياً كان أو عدمياً، وليست لها تعرض لجهة المقارنة بين الشيئين.

نعم، إن كان استمرار أحد الشيئين تعبداً موجباً للاجتماع الزماني مع الشيء الآخر وكان الأثر مترتباً عليهما، ففي هذه الصورة تثبت المقارنة بين الشيئين، إلا أنّ ما هو مفاد أدلة الاستصحاب عبارة عن استمرار شيء يشكّ في استمراره. غاية الأمر إن كان استمراره موجباً للمقارنة والاجتماع مع الشيء الآخر تثبت المقارنة والاجتماع،

أي: واقع المقارنة والاجتماع، ولا يجري فيه محذور المثبتية؛ إذ ذكرنا سابقاً أنّ هذا التقارن من لوازم الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب، كما إذا شك في بقاء الطهارة إلى زمان الصلاة، فهنا ما يثبته الاستصحاب هو الامتداد والاستمرار للطهارة إلى هذا الزمان، والمفروض أنّ الصلاة قد تحققت في هذا الزمان بالوجدان، وحقيقة «لا صلاة إلا بطهور» على ما بينا سابقاً (الباء) في (بطهور) لا يدلّ إلا على مجرد المقارنة والاجتماع الزماني بينه وبين الصلاة.

وعليه، فإذا استصحبنا الطهارة إلى زمان الصلاة، فتكون الصلاة مع الطهور، فالمقارنة بين الطهور والصلاة وإن تثبت بالاستصحاب إلا أنّ الاستصحاب ليس مفاده إثبات المقارنة بين الشيئين، بل مفاده الاستمرار فيما يشكّ في استمراره.

وأمّا إذا كان الشكّ في المقارنة من غير ناحية استمرار الشيء، فالاستصحاب غير متكفل لإثباته، ولا يمكن إثباته بالاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ الشكّ في اقتران أمر عدمي أو أمر وجودي مع شيء آخر له صور ثلاثة:

الصورة الأولى: أن لا يكون منشأ الشكّ هو الشك في الامتداد والاستمرار، ولا يكون مقروناً بالشكّ في الامتداد، كما إذا علم أنّ حياة زيد قد انتهت في يوم الجمعة، ولا نعلم أنّه هل كانت حياته مقرونة بالخسوف أو لا؟ من جهة عدم العلم بأنّ خسوف القمر هل كان قبل يوم الجمعة أو بعد يوم الجمعة، ففي هذه الصورة الشكّ في مقارنة حياة زيد وخسوف القمر موجود، إلا أنّ هذا ليس من جهة عدم العلم بمقدار حياة زيد والشكّ في امتداده؛ إذ المفروض أنّا نعلم أنّ موته كان في يوم الجمعة، والشكّ إنّما في الحادث الآخر، وأنّه تحقق قبل يوم الجمعة، أو بعد يوم الجمعة.

ومن الواضح عدم إمكان التمسك بالاستصحاب في هذه الصورة؛ إذ لا شكّ في مقدار استمرار حياة زيد، ونظيره ما إذا علمنا بتحقق الطهارة في أول الزوال وزوالها في الساعة الثانية، ونشكّ في أنّ الصلاة التي صليناها هل كانت بين الحدين أو بعدهما.

فهنا لا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في المقارنة غير مقرونٍ بالشكّ في امتداد الطهارة، ووظيفة الاستصحاب إنّما هي الاستمرار التعبدي، ولا شكّ في الاستمرار.

الصورة الثانية: أن يكون الشكّ في المقارنة ناشئاً من الشكّ في الامتداد وحينئذ يكون مقروناً بالشكّ في الامتداد، وهذا الامتداد بحدٍ يكون قابلاً للتعبد به كاف في إثبات المقارنة بين الشيئين، كالمثال الذي ذكرناه في المقدمة، وهو كما إذا شكّ في زمان الصلاة، أو بعد الصلاة، بأنّه كان متطهراً أو لا، والمفروض أنّه كان متطهراً سابقاً ويشكّ في بقاء الطهارة إلى هذا الزمان، فهنا ما نحتاج إليه هو مقارنة الصلاة مع الطهارة، وبما أنّ هذا الشكّ مقرون، بل مسبب عن الشكّ في مقدار امتداد الطهارة، والمقدار الذي هو قابل للامتداد التعبدي كاف في إثبات المقارنة، ففي هذه الصورة لا مانع من التمسك بالاستصحاب وإثبات الاستمرار، وطبعاً تثبت به المقارنة بين الطهارة والصلاة.

الصورة الثالثة: أن يكون الشكّ في المقارنة بين الشيئين موجوداً، وهذا الشكّ في المقارنة مقرون بالشكّ في امتداد أحد الشيئين، إلا أنّه ليس الحكم بالامتداد موجباً للمقارنة، وبعبارة أُخرى: الشكّ في المقارنة بين الشيئين شبيه بالصورة الأُولى من جهة أنّ الحادث الآخر مردد بين الزمانين، وهذا مثل ما نحن فيه؛ لأنّ فيما نحن فيه نشكّ في الاجتماع الزماني وتقارن عدم إسلام الوارث وموت المورث، ونشكّ في امتداد عدم إسلام الوارث، وعدم امتداده؛ إذ لا نعلم أنّ عدم إسلامه هل انتهى في يوم الجمعة أو في يوم السبت، إلا أنّ الشكّ في المقارنة غير ناشئ من الشكّ في امتداد عدم الإسلام، والمقدار الذي هو قابل للامتداد التعبدي لا يرفع الشكّ في المقارنة، بل الشكّ في المقارنة ناشئ من عدم العلم بأنّ موت المورث هل حصل في يوم الجمعة أو يوم السبت؟ فهنا لا يمكن إثبات المقارنة بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت؛ إذ الاستصحاب يقتضي استمرار عدم الإسلام في وعاء الشكّ إن ترتب الأثر الشرعي

عليه، ووعاء الشكّ إنّما هو الزمان الثاني، أي: يوم الجمعة، وليس وعاء الشكّ هو الزمان الثالث، وهو يوم السبت؛ إذ في يوم السبت نعلم بتحقق كلا الأمرين من الإسلام والموت.

والشكّ في مقارنة عدم الإسلام وموت المورث ناشئ من أنّ موت المورث في أي زمان؟ هل هو في زمان الوجود التعبدي لعدم الإسلام، أي: الزمان الثاني، حتى تكون المقارنة حاصلة، أو أنّ زمان الموت هو الزمان الثالث حتى لا تحصل المقارنة؟ فهنا لا يمكن إثبات المقارنة باستصحاب عدم الإسلام؛ إذ الشكّ في المقارنة ناشئ من أنّ الحادث الآخر وهو موت المورث في أي زمان.

نعم، بناءً على حجيّة الأصل المثبت ربما يقال بأنّه إن أثبتنا عدم الإسلام في الزمان الثاني، ونعلم إجمالاً أنّ في الزمان الثاني إما تحقق الإسلام أو موت المورث، فباستصحاب عدم الإسلام نثبت لازمه وهو موت المورث في الزمان الثاني، فيحصل الاقتران.

فظهر مما ذكر أنّ الاستصحاب غير جار في المقام.

ويمكن الجواب عن هذا التقريب بما أجبنا به عن التقريبين السابقين، ونقول: إنّ الأمر كما ذكر من أن الاستصحاب إنّما هو متكفل لجهة الامتداد وليس متكفلاً لجهة المقارنة، إلا أنّ الامتداد الذي يمكن أن يكون الاستصحاب متكفلاً له إمّا الأزمنة التفصيلية وإمّا الأزمنة الإجمالية، وليس مرادنا من الزمان الإجمالي الزمان المعلوم بالإجمال، بل مرادنا الزمان المعرَّف بوقوع حادث فيه، وهذا الزمان الإجمالي ـ أيضاً ـ مشمول لأدلة الاستصحاب، أي: أنّ الاستصحاب يقول: إنّ الشيء الذي كنت على يقين بالنسبة إليه مستمر إلى زمان تحتمل أنّه باق، والزمان الذي يحتمل بقاؤه إمّا هو الأزمنة التفصيلية، وبهذا اللحاظ الأمر كما ذكر، أي نحتمل عدم الإسلام إلى انتهاء يوم الجمعة، وأمّا بعد يوم الجمعة فلا نحتمل استمرار عدم الإسلام، وهذا المقدار غير

كاف في إثبات المقارنة. وإمّا هو الأزمنة الإجمالية ـ بالمعنى المتقدم ـ يعني الزمان المعرَّف بوقوع الحادث فيه أي موت المورث.

وبعبارة أُخرى: لا دليل على أنّ الزمان الذي لا بد وأن يلاحظ الاستمرار بالنسبة إليه أن يكون الزمان التفصيلي، بل أدلّة الاستصحاب تشمل حتى ما إذا كان الزمان إجمالياً.

وعليه، فالاستصحاب يثبت المقارنة، والتقريبات الثلاثة الأخيرة لوحظ فيها الأزمنة التفصيلية؛ ولذا لم يقع جريان الاستصحاب مورداً للقبول.

وأمّا إذا أغمضنا النظر عن الأزمنة التفصيلية وقلنا: إنّ أدلة الاستصحاب تثبت إبقاء ما كان على ما كان إلى زمان القطع بالخلاف ولو أنّ هذا الزمان يكون معرَّفاً بعنوان وقوع حادث فيه، لم يكن وجه للقول بعدم جريان الاستصحاب.

فمثلاً: لا يلزم أن نستصحب الطهارة إلى الزمان التفصيلي، بل يمكن استصحابها إلى زمان وقوع الصلاة، ونكرر أنّه ليس مرادنا من الزمان الإجمالي الزمان المعلوم بالإجمال، بل مرادنا هو الزمان المعرَّف بوقوع حادث فيه ولو لم نعلم بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية أنّه في أي وقت، وأدلّة الاستصحاب تشمل ذلك أيضاً، كما تشمل الأزمنة التفصيلية.

فظهر مما ذكرنا: أنّ ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ هو الصحيح، والإشكال المزبور بتقريباته الأربعة غير وارد على جريان الاستصحاب.

فائدة

ثمّ إنّه بمناسبة ما ذكر في أحد تقريبات كلام صاحب الكفاية من قبول العلم الإجمالي للشبهة المصداقية وقع الكلام في أنّه هل يمكن تصوير الشبهة المصداقية في «لا تنقض اليقين بالشك» بغير الوجه المذكور أو لا؟

المشهور بين الأعلام عدم وجود الشبهة المصداقية، إلا أنّ المحقق النائيني ذهب إلى وجود الشبهة المصداقية في بعض موارد العلم الإجمالي، وقرّب ذلك بنحو آخر غير ما تقدم، وهو كما إذا علمنا بنجاسة الإناءين، ثمَّ علمنا إجمالاً بطهارة أحدهما، فهل يجري استصحاب النجاسة في كليهما أو لا؟

وما ذكره يتصور على ثلاث صور:

الصورة الأولى: العلم الإجمالي بطهارة أحدهما من دون معين ومن دون أن يكون للمعلوم بالإجمال ارتباط مع الواقع، كما إذا قامت البينة على طهارة أحدهما.

الصورة الثانية: العلم الإجمالي بطهارة أحدهما كان ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، كما إذا علمنا بطهارة الإناء الشرقي مثلاً، ثمَّ اشتبه هو بالإناء الغربي، والمفروض أنّ كلاً منهما مسبوق بالنجاسة.

الصورة الثالثة: أن يكون المعلوم بالإجمال معنوناً بعنوان، كما إذا علمنا بطهارة الإناء الشرقي، إلا أنّه لا يوجد طريق لتمييز الإناء الشرقي عن غيره.

وقد وقع جريان الاستصحاب في جميع هذه الصور مورداً للبحث وأنّه هل يجري الاستصحاب فيها أو لا؟

وفي البحث جهتان:

الجهة الأُولى: عامة وتشمل جميع الصور الثلاث، وهي أنّ العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي هل هو مانع من جريان الاستصحاب في الحكم الإلزامي، وهذا محل خلاف بين الأكابر، فقد ذهب بعضهم إلى عدم مانعية العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي من جريان الاستصحاب في الحكم الإلزامي؛ وذلك لأنّ تعارض الاستصحابين إنّما يكون فيما إذا لزم من جريانهما المخالفة العملية للتكليف الإلزامي. وفي المقام لا يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة للتكليف الإلزامي؛ ولذا لا مانع من جريان الاستصحاب.

وذهب بعض إلى عدم جريان الاستصحاب في جميع الصور الثلاث، إلا أنّهم اختلفوا في التعليل، فقد علل الشيخ ذلك بلزوم المحذور الإثباتي؛ إذ اليقين الآخر في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر» أعمّ من اليقين الإجمالي واليقين التفصيلي، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل.

والمحقق النائيني[1] علل ذلك بأنّ الاستصحاب أصل محرز، ومحرزية التعبد بنجاستهما لا تجتمع مع العلم الإجمالي بطهارة أحدهما.

والمحقق الأصفهاني علله بأنّ العلم الإجمالي بالطهارة موجب لفاعلية الحكم الترخيصي الذي تكون الطهارة موضوعاً له. وهذا لا يجتمع مع فعلية النجاسة في كل من الطرفين.

والبحث عن هذه الجهة موكول إلى البحث عن تعارض الاستصحابين الآتي إن شاء الله.

إلا أنا ـ تبعاً لجماعة من المحققين ـ نقول بعدم ورود هذه الإشكالات وغيرها.

الجهة الثانية: وهي مختصة بالصورة الثانية والثالثة مع قطع النظر عن الجهة الأولى، فذهب المحقق النائيني إلى عدم جريان الاستصحاب فيهما من جهة أنّهما شبهة مصداقية لـ «لا تنقض اليقين بالشك» فعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية والثالثة عنده أوضح من عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأُولى؛ إذ عدم جريان الاستصحاب فيها كان مبنياً على الإشكال العام فقط، وفي هاتين الصورتين مضافاً إلى الإشكال العام إشكال آخر وهو الشبهة المصداقية.

وأساس هذه المسألة الفرع المذكور في العروة في فصل: (إذا علم نجاسة شيء يحكم ببقائها ما لم يثبت تطهيره) المسألة الثانية: (إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٥٣.

على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين واشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثمَّ اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب).

وعلق عليه المحقق النائيني في تعليقته على العروة[1]: (بل لا يحكم إلا بنجاسة أحدهما المردد دون كل واحد منهما، ولا بتنجس الملاقي، إلا إذا لاقاهما جميعاً دون أحدهما، ولو علم بطهارة أحدهما المعين أو قامت البينة عليها ثمَّ اشتبها، فسقوط استصحاب النجاسة السابقة أوضح).

ويظهر من تعليق السيد الأصفهاني (ره) ورود الأشكال الخاص دون العام حيث قال في تعليقته على العروة: (فيما إذا قامت البينة على تطهير أحدهما الغير المعين على الإجمال، وأمّا في غيره فإجراء الاستصحاب في كليهما والحكم عليهما بالنجاسة محل إشكال).

وعلق السيد البروجردي (ره) بقوله: (بل لا يحكم إلا بنجاسة أحدهما خصوصاً في الفرض الثاني والثالث).

فإذا ظهر ذلك، يقع الكلام في تقريب الإشكال الخاص، وله تقريبان:

التقريب الأول: ما ذكره عدة من تلامذة المحقق النائيني كما في فوائد الأصول وتحرير الأصول ومباني الاستنباط.

ومحصله: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن لا يكون بين وعاء الشكّ وبين وعاء اليقين زمان لا يصدق عليه أنّه متيقن بالنسبة إلى ما يريد استصحابه ولا يصدق عليه أنّه شاك بالنسبة إليه، بمعنى: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشكّ باليقين بنحو لو رجع الزمان القهقرى فكل زمان يقابله إمّا زمان اليقين أو زمان الشكّ، أي: زمان القضية المتيقنة وزمان القضية المشكوكة. وإن تخلل بينهما زمان لا تصدق القضية المتيقنة ولا المشكوكة، فالاستصحاب غير جار، وهذا كما في موارد

(١) العروة الوثقى (المحشى) ١: ٢٨٦.

يحتمل الشخص أن يكون المعلوم بالإجمال هو المعلوم بالتفصيل، كما إذا علم بنجاسة الإناءين في الزمان الأول، ثمَّ علم بطهارة أحدهما المعين بالعلم التفصيلي في الزمان الثاني، ثمَّ اشتبه المعلوم بالتفصيل بغيره في الزمان الثالث.

والنتيجة أنه يشكّ في نجاسة كل واحد منهما، فهنا استصحاب النجاسة لا يجري في كل واحد منهما؛ لأنّ كلّ إناء زمان الشك فيه هو الآن، فإن رجعنا إلى الساعة التي قبل هذه الساعة، وهو الزمان الثاني نرى أنّه لا علم لنا بنجاسته ولا شكّ لنا في نجاسته وطهارته؛ إذ من الممكن أن يكون هذا الإناء هو الإناء الذي علمنا بطهارته تفصيلاً، فنحتمل تخلل العلم التفصيلي بطهارته، ففي الزمان الثاني ليس لنا يقين بنجاسته؛ إذ من الممكن أن يكون متيقن الطهارة في ذلك الزمان.

كما لا يمكن أن يقال: إنّه كان مشكوك الطهارة والنجاسة في الزمان الثاني؛ إذ من الممكن أن يكون هذا الإناء هو المعلوم بالتفصيل طهارته.

فعليه بما أنا نحتمل الانفصال بين القضية المتيقنة والمشكوكة بالعلم بالخلاف فلا يجرى الاستصحاب، وهذا جارٍ في الصورة الثالثة أيضاً؛ إذ كل إناء من الإناءين يحتمل فيه أن يكون هو الإناء الذي علمنا بطهارته.

وهذا التقريب ضعيف جداً.

أولاً: أنّ الإشكال المذكور من أنّ ما هو معتبرٌ في الاستصحاب أن يكون حين الشكّ متيقناً بالنسبة إلى الحالة السابقة ولم يكن له في حالة الشك يقين مضاد مع القضية المتيقنة وإلا يجرى استصحاب اليقين الثاني.

وأمّا إذا كان له يقين بشيء ثمَّ حصل له يقين مضاد مع اليقين الأول ثمَّ زال اليقين الثاني وشكّ، فلا مانع من جريان الاستصحاب، كما إذا كان قاطعاً بعدالة زيد، ثمَّ حصل له القطع بعدم عدالته، ثمَّ زال القطع بعدم عدالته، وشك في أنّه عادل أم لا، فإنّ الاستصحاب جارٍ هنا، مع أنّه لو رجعنا القهقرى نصل إلى زمان هو قاطع بعدم عدالته، وهذا لا مانع منه؛ إذ قوام الاستصحاب بالقضية المتيقنة والمشكوكة.

وهكذا في موارد الشكّ الساري، كما إذا كان قاطعاً بعدالة زيد يوم الخميس، ثـمَّ قطع بفسقه يوم الجمعة، ثمَّ شكَّ بنحو الشك ساري في صحة قطعه بالفسق في يـوم الجمعة، فهنا لا إشكال ـ أيضاً ـ في جريان الاستصحاب؛ إذ الآن هو قاطع بعدالتـه في يوم الخميس والآن شاك في بقاء عدالته في يوم الجمعة ويوم السبت، مع أنا إذا رجعنـا القهقرى نصل إلى زمان كنا قاطعين بفسقه قبل الوصـول إلى زمـان القطـع بالعدالـة، فالعلم بتخلل القطع بالخلاف الزائل غـير مضـر، فضـلاً عـن احـتمال تخلـل القطـع بالخلاف.

وما نحن فيه من قبيل الشكّ السـاري؛ لأنّ العلـم التفصـيلي بالطهـارة قـد زال؛ لاشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره؛ ولذا الشكّ في طهارة كل من الإناءين الآن موجـود، فلا يمكن أن يقال في زمان الشكّ: الآن عالم بطهارته في يـوم الجمعـة مـثلاً؛ إذ العلـم التفصيلي قد زال، ولا فرق بين زوال العلم المتخلل في أن يكون بنحو الشكّ الساري، أو بنحو اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، فاحتمال تخلل العلم بالخلاف غير مضر بعـد أن قلنا: إنّ العلم بتخلل العلم بالخلاف غير مضر فيما إذا كان العلم بالخلاف زائلاً.

وبعبارة أخرى ومختصرة: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن لا يكون في وعـاء الشـكّ بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة علم بالخلاف في حال الشك؛ إذ لو كان له علم بالخلاف فيستصحب العلم الثاني طبعاً، ولا يضر العلم بالعلم بالخلاف الزائل فضـلاً عن احتمال العلم بالخلاف الزائل.

وثانياً: على فرض التسليم إنّما يتم ذلك في الصـورة الثانيـة، ولا يـتم في الصـورة الثالثة؛ إذ لو كان يعلم بطهارة الإناء الشـرقي ولا يميزه، فكل إناء إذا رجعنا القهقرى فلا نصـل إلى زمـان لم يكـن لـه لا يقـين بالنسـبة إلى نجاسـته، ولا شـك في نجاسـته وطهارته. فمثلاً: في يوم الجمعة وإن كان قاطعاً بطهارة الإناء الشـرقي كـما هـو الآن قاطع بطهارته، إلا أنّ هذا لا يتنافى مع الشك في نجاسة كل واحد مـن الإنـاءين، بـل هذا مقوم ودخيل في الشكّ في الطهارة والنجاسة.

وخلاصة الكلام: أنّه لو تم الإشكال فإنّما يتمّ في الصورة الثانيـة، لا في الصـورة الثالثة؛ إذ لم يمر على كل واحد من الإناءين حالة اللا يقين واللا شك؛ إذ غايته أنّـه في الزمان الثاني كان عالماً بطهارة الإناء الشرقي بدون أن يعلـم أنّـه أي مـنهما هـو الإنـاء الشرقي.

التقريب الثاني: وهو ما خطر ببالنا من مجموع كلمات المحقق النائيني وذكرنـاه في بعض المباحث من أنّ أحد المسالك في حقيقة العلم الإجمالي هو أنّ العلم الإجمالي عـلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون المعلوم بالإجمال هو الجامع الانتزاعـي، ولا ربـط لـه مـع واقع معين، وفي مثل ذلك المكشوف بالعلم الإجمالي هو الجامع.

القسم الثاني: ما يكون المكشوف به هو الواقع إمّا عقلاً أو عقلاءً.

وتوضيحه: أنّ العلم الإجمالي يختلف باختلاف مناشئه، فإن كـان العلـم الإجمـالي غير مرتبط مع واقع معين، فهنـا المكشـوف بـه هـو الجـامع، ولا يمكـن القـول بـأنّ المكشوف به واقع معين، كما إذا قامت البينة على تطهير أحد الإناءين على الإجمـال؛ أو كان منشأ العلم الإجمالي هو تجمع الاحتمالات في محور واحـد، كـما في مـوارد التـواتر المعنوي، كما إذا أخبر عدة أفراد بوجود عالم في المكان الفلاني، إلا أنّ كلاً مـنهم يقـول غير ما يقوله الآخر كأن يقول أحدهم زيد والآخر عمرو، وهكذا، فهذه الاحـتمالات تتجمع في محور واحد، ونقطع ـ ولو قطعاً عقلائياً ـ بأنّ عالماً موجود في المكان الفلاني، وهنا ـ أيضاً ـ المعلوم بالإجمال غير مرتبط مع واقع معين، والدليل على ذلك أنّه يمكن في المثال الأول أن يكون كلاهما طاهرين في الواقع، وفي المثـال الثـاني أن يكـون جميـع العلماء الذين أخبرنا عن وجودهم في المكان الفلاني موجودين.

وعليه فأي منهما يكون هو المعلـوم بالإجمـال لنـا؟ والحـال أنّ المعلـوم بالإجمـال بالنسبة إلى كليهما على حد سواء، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، فطبعاً لا بـدّ

من القول بـأنّ المعلـوم بالإجمـال هـو الجـامع، أي: أنّ المعلـوم بالـذات هـو المعلـوم بالعرض، وهو الأحد الانتزاعي الموجود بوجود منشأ انتزاعه.

وأمّا إذا كان المعلوم بالذات في العلم الإجمالي مرتبطاً مع الواقع المعين بوجه، وهو كما إذا كان العلم الإجمالي ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، فهنا العلم الإجمـالي بطهارة أحدهما مرتبط مع الواقع الخارجي، ولا يمكن أن يقال هنا: إنّ المكشوف هـو الجامع، لا الواقع.

أو كان أحدهما ذا علامة بنوع تكون العلامة مختصة بأحد الأطراف، كما إذا علـم بتطهير إناء زيد أو الإناء الشرقي من دون تمييز إناء زيد أو الإناء الشرقي.

وعليه فلا بدّ من تقسيم العلم الإجمالي إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون العلم الإجمالي مرتبطاً مع صورة مرتسمة في ذهن الإنسان انفعالاً عن واقع خارجي، إلا أنّ ذا الصورة اشتبه بغيره.

الثاني: ما لا يكون العلم الإجمالي مرتبطاً مع الواقع المعين.

ولأجل الإذعان بالفرق بينهما نذكر فروقاً بين القسمين:

الفرق الأول: أنّ العلم الإجمالي في القسم الأول متقوم بالقضية المنفصـلة المانعـة الخلو، فإنّه إذا قامت البينة على نجاسة أحدهما إجمالاً، فما أعلمه هو أنّه إن لم يكن هـذا نجساً فالآخر نجس، وإن لم يكن ذاك نجساً فهذا نجس، ومن الممكن أن يكون كلاهما نجساً.

وأمّا في القسم الثاني بما أنّ العلم الإجمالي مـرتبط مـع الواقـع فمتقـوم بالمنفصـلة الحقيقية، يعني أنّ ما رأيته أصابه المطر وطهر إمّا هذا أو ذاك، فإن كان هذا أصابه المطر فذاك نجس، وإن كان ذاك أصابه المطر فهذا نجس، وإن لم يكن هذا ما رأيته قد أصابه المطر فالآخر هـو المرئـي وبـالعكس، ففـي الثـاني منـع الخلـو ومنـع الجمـع كلاهمـا موجودان، وهذا هو المنفصلة الحقيقية.

الفرق الثاني: أنّ الشبهة المصداقية للمعلوم بالعرض في القسم الأول غير معقول؛ إذ فيه لا يمكن أن يقال: إنّ ما أعلمه نجس هذا أو ذاك؛ لأنّ العلم بالنسبة إلى كليهما على حد سواء، نعم، المنطبق عليه المعلوم مردد بين أن يكون هذا أو ذاك.

وفي القسم الثاني الشبهة المصداقية معقولة، ويصح أن يقال: إنّ ما كنت أعلمه هذا أو ذاك، وعلى هذا الأساس: العلم الإجمالي موجود في المقام، وأنّ ما رأيته أصابه المطر إما هذا أو ذاك، ولذا يصح أن يقال: إنّ المعلوم بالعلم الفعلي إما هذا أو ذاك.

الفرق الثالث: أنّ الترديد بين الأقل والأكثر في القسم الأول غير معقول، ومعقول في القسم الثاني، فإنّه في القسم الأول المعلوم بالإجمال هو المتيقن وما زاد مشكوك فيه، وأمّا في القسم الثاني فيمكن أن يقال: إنّ المعلوم بالإجمال ثمانية أو عشرة، كما إذا رأى مجموعة من الأواني أصابها المطر، ثمَّ اشتبهت بغيرها، إلا أنه حينما رأى إصابة المطر لها لم يعدها، وهذا نتيجة ارتباط المعلوم بالإجمال مع الواقع المعين الذي لا أعرف حدّه، وهذا من قبيل الديون المكتوبة في الدفتر، فهذه الديون ذات علامة، ثمَّ اشتبه في أن دينه بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد المذكورة أسماؤهم في الدفتر مائة دينار أو مائتا دينار، فإنّه وإن أمكن تشكيل قضية: أنّي أعلم أنّ الدين لكل واحد مائة دينار أو مائتا دينار، إلا أنه ليست نتيجته انحلال العلم الإجمالي وأنّ المتيقن هو الأقل؛ إذ المفروض أنه مدين بدين مدوّن في الدفتر، والدين المدوّن في الدفتر لا يعلم أنّه مائة أو مائتان حتى يؤخذ بالأقل، وإن لم نقل بذلك لزم جواز إحراق الدفتر الذي دوّن فيه الديون، والأخذ بالأقل، ولذا نقل الشيخ أنّه من زمان المفيد إلى زمان الشهيد الثاني، كانوا يقولون في موارد قضاء الفوائت إنّه لا بد من الإتيان بمقدار يحصل له الظنّ بالفراغ. وإليه مال المحقق النائيني في حاشيته على العروة.

والحال أنّه لو كان العلم الإجمالي قسماً واحداً وانحل لم يكن وجه لهذا القول، والوجه في هذا القول هو ارتباطه مع الواقع المعين، فإنّه أوّلاً كان عالماً بمقدار ما فات منه، ثمَّ لكثرة الفوائت اشتبه في أنّ الفائت أي مقدار.

الفرق الرابع: أنّه في القسم الأول إن كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً، فلا تجب الموافقة القطعية، إلا من جهة تعارض الأُصول، فإنّهم يقولون: إنّ العلم الإجمالي علة تامة للموافقة الاحتمالية، وأمّا الموافقة القطعية فمن جهة تعارض الأُصول.

وأمّا في القسم الثاني فلا يأتي بحث تعارض الأُصول، فبما أنّ المعلوم مردد بين هذا أو ذاك، ويحتمل في كل من الطرفين أنّ التكليف منجز، واحتمال التكليف المنجز منجز عند العقل، ولا حاجة إلى القول بتعارض الأصول.

الفرق الخامس: أنّ الانحلال على قسمين:

أحدهما: الانحلال الحقيقي، وهو صيرورة المجمل مفصلاً، إمّا حقيقة أو تعبداً.

ثانيهما: الانحلال الحكمي.

والانحلال في القسم الأول غالباً من قبيل الانحلال الحكمي، وليس فيه تعرض للمعلوم بالإجمال وأنّ الأحد الذي كنت عالماً به هو هذا أو ذاك.

والانحلال في القسم الثاني يكون حقيقياً ولا ينحل بقيام الحجة، بل لا بد من صيرورة المجمل مفصلاً، يعني الذي أعلم به لا بدّ وأن تقوم البينة عليه.

فظهر إلى هنا أنّه فرق بين ما كان المعلوم بالإجمال مرتبطاً مع واقع معين وبينما لم يكن كذلك.

والأنسب أن يكون نظر السيد البروجردي والسيد الأصفهاني وغيرهما إلى ذلك وأن يكون هذا هو الوجه في فتاويهم بذلك، لا الوجه الأول.

إلا أنّ هذا المبنى مما لا يمكن الالتزام به، ويمكن المناقشة في المبنى بالوجهين الذين ذكرناهما في مباحث القطع وأوائل مباحث الاشتغال، وهما:

الوجه الأول: أنّ العلم الإجمالي متقوم بعنوان انتزاعي مثل عنوان الأحد، ومتعلقه عبارة عن الجامع، إلا أنّ مبدأ حصول العلم الإجمالي مختلف، فقد يكون مبدؤه تجمع الاحتمالات في محور واحد وأشباهه، وقد يكون مبدؤه العلم التفصيلي الذي اشتبه فيه ذو الصورة بغيره.

وهذا الاختلاف ليس اختلافاً في حقيقة العلم الإجمالي، ولا اختلافاً في المعلوم بالذات أو المعلوم بالعرض، بل اختلاف في منشأ العلم الإجمالي.

وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي دائماً متقوم بالجامع الانتزاعي، إلا أنّه قد يكون المنشأ اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، وقد يكون غيره من تجمع الاحتمالات في محور واحد وقيام البينة الإجمالية.

غاية الأمر فيما إذا كان المنشأ هو اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره من مناشئ وجود العلم الإجمالي فالصورة العلمية التفصيلية قد زالت بواسطة الاشتباه بغيره.

فهنا صورتان علميتان: إحداهما أنّ المطر أصاب الإناء المعين واشتبه بغيره، ونتيجة لذلك تحصل صورة علمية ثانية وهي أنّ أحد الإناءين طاهر، فالعلم الإجمالي واحد متعلقه الجامع.

والشاهد على عدم إمكان خلط الصورة التفصيلية التي هي من مبادئ العلم الإجمالي بالصورة المقوّمة للعلم الإجمالي هو: إمكان افتراقهما في التطابق وعدم التطابق مع الواقع، كما إذا كانت الصورة العلمية التفصيلية من باب التصادف مخالفةً للواقع، كما إذا اعتقد وقوع قطرة دم في الإناء الفلاني، ثمَّ اشتبه الإناء بغيره وكان في الواقع مائع أحمر ولم يكن دماً، وفي الواقع وبدون علمه أصاب أحد الإناءين دم أو شيء آخر من النجاسات، فهنا العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين مطابق للواقع، والحال أنّ مبدأ حصوله مخالف للواقع، وهذا من الشواهد بأنّ العلم الإجمالي لا ربط له مع مبادئ حصول العلم.

الوجه الثاني: أنّه مع غض النظر عن تعدد الصور العلمية أنّ مطلق الصور العلمية الارتسامية تحكي عن الكلي، ولا تحكي عن الجزئي، فإنّها تحكي عما يطابقها لا عما أخذت منه، وفي المقام الصورة العلمية الارتسامية وإن أخذت من الإناء الخاص، إلا أنّها لا تحكي عما أخذت، بل تحكي عما تنطبق عليه.

والعلم بالجزئيات إنّما ينشأ بسبب الصور وبضم الإشارة الحسية أو ما يلحق بها إلى ما في الخارج، فإذا انقطع الارتباط النفسي مع ما في الخارج لعدم التمييز، كما في المقام فلا يكون العلم جزئياً، أي كاشفاً عن الواقع الجزئي.

فقد ظهر أنّ هذا التقريب مبتن على أن يكون العلم الإجمالي على قسمين: مرتبط مع الواقع ومرتبط مع الجامع، فإذا أنكرنا هذا الأساس وقلنا: إنّ العلم الإجمالي ذو حقيقة واحدة، واختلاف المناشئ لا يوجب الاختلاف في حقيقة العلم الإجمالي، فلا يمكن التفكيك بين الصور، والقول بالشبهة المصداقية. والقول بأنّي لا أعلم أنّ معلومي هذا أو ذاك وإن كان صحيحاً، إلا أنّه مسامحة.

فظهر أنّ الحق مع منكري الشبهة المصداقية.

هذا تمام الكلام في جريان الأصل في مجهولي التاريخ.

فتحصل: أنّه اختلف في جريان الأصل في مجهولي التاريخ في موارد الموضوعات المركبة غير النعتية، فقد ذهب الشيخ إلى الجريان، وفي قباله ذهب المحقق الخراساني والسيد الطباطبائي اليزدي إلى عدم الجريان.

ثمرة النزاع

والكلام فعلاً في ثمرة النزاع، فربما يقال بترتب الثمرة.

ومنشأ الاختلاف في ترتب الثمرة هو أنّه هل في جميع الموارد يكون الأصل الجاري مبتلى بالمعارض حتى لا تكون للنزاع ثمرة؟ أو أنّه يكون مبتلى بالمعارض في بعض الموارد دون غيرها فتكون للنزاع ثمرة في صورة عدم ابتلائه بالمعارض؟

وابتلاؤه بالمعارض مطلقاً أو في الجملة مبتن على أنه هل يعتبر في جريان الأصل المعارض أن يكون موضوعاً لحكم مضاد، فتكون للنزاع ثمرة؛ إذ ليس الأصل المعارض دائماً موضوعاً للحكم المضاد، أو أنّه لا يعتبر في جريان الأصل المعارض أن يكون موضوعاً للحكم المضاد، بل يكفي نفي الأصل الذي نريد إجراءه؟ فعليه لا تكون للنزاع ثمرة؛ إذ دائماً الأصل النافي موجودٌ.

وعليه ففي بعض الأمثلة لا تكون ثمرة للنزاع، وهو كما في الأمثلة التي كان كل من الأصلين موضوعاً لحكم ومثبتاً له، كما في موت المتوارثين كالأب والابن، كما إذا علمنا بموتهما وشككنا في التقدم والتأخر، فاستصحاب عدم موت كل منهما إلى زمن موت الآخر موضوع لإرثه منه؛ إذ على مسلك المحقق الخراساني الأصل غير جار، وعلى مسلك الشيخ وإن كان الأصل جارٍ إلا أنّه يسقط بالمعارضة.

وأمّا فيما إذا لم يكن أحدهما موضوعاً للحكم المضاد، بل إنّما ينفي الموضوع، فقد قيل هنا: إنّه لا وجه للاعتماد على الأصل النافي للمركب.

وله أمثلة كثيرة:

منها: ما إذا علمنا بموت الأخوين الذين لأحدهما ولد دون الآخر، فإنّ استصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت من لا ولد له يجري على مسلك الشيخ في نفسه ويثبت أنّ الأخ الذي له ولد يرث ممن ليس له ولد.

وأمّا استصحاب عدم موت من ليس له ولد إلى زمان موت من له ولد فلا يترتب عليه أثر؛ إذ من له ولد له وارث متقدم رتبة على الأخ، فلا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّه ليس موضوعاً للحكم المضاد.

ومنها: ما إذا أجاز الراهن بيع العين المرهونة، ورجع، وتحقق البيع، إلا أنّه لا نعلم أنّ البيع قبل الرجوع أو بعده، فهنا استصحاب عدم رجوعه إلى زمان البيع نتيجته صحة البيع، وأمّا استصحاب عدم البيع إلى زمان الرجوع فلا يترتب عليه أثر، غايته أنّه ناف للصحة.

ومنها: ما إذا كان ماء مسبوقاً بالقلة، وعلمنا بملاقاته مع النجس، وعلمنا بتحقق الكرّية، إلا أنّهما مجهولي التاريخ، فهنا استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة يثبت به النجاسة؛ إذ الماء الذي ليس بكر إذا لاقى نجساً تنجس، وأما استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان تحقق الكرية فلا يترتب عليه أثر؛ إذ هذا الاستصحاب لا يثبت موضوع النجاسة.

وملخص الكلام: أنّه في هذا السنخ من الموارد هل يكون مجرد نفي الآخر بالأصل كافياً في تحقق المعارضة أو لا؟

فإن قلنا بأنه لا بدّ في المعارضة أن يترتب على كل من الأصلين أثر مضاد مع الأثر الآخر، فعليه تظهر الثمرة بين مسلك الشيخ والمحقق الخراساني.

وإن قلنا: إنّه يكفي في المعارضة نفي الموضوع، فدائماً الأصل الجاري في أحدهما يكون معارضاً للأصل الآخر، ولا يكون بين المسلكين ثمرة.

وقد اختلفت كلمات القوم في هذه الجهة، فبعض الأكابر ذهب في بعض الدورات الأُصولية إلى أنّه دائماً تكون المعارضة بين الأصلين، ولا تتوقف المعارضة على أن يكون كل من الأصلين موضوعاً لحكم، إلا أنّه (حفظه الله) ذكر في الفقه ما يتنافى مع ما ذهب إليه في الأُصول.

والمختار أنّ المعارضة ثابتة دائماً، ولا ثمرة بين المسلكين.

وبما أنّ في المقام كلمات واستدلالات وبعضها غير خالية من الإبهام، وربما يستدل بما لا ينبغي الاستدلال به، فلأجل أن يتضح مدى صحة الاستدلالات نذكر مقدمات لبيان المختار وتوضيح فساد ما قيل في بيان الثمرة.

المقدمة الأُولى: أنّ المركبات على قسمين:

القسم الأول: ما يستفاد من لسان الدليل مجرد التجمع الزماني بين الأجزاء في الوجود ـ والمراد من الجزء ما يعم الشرط ـ وهذا هو الذي يترتب عليه الأثر.

القسم الثاني: ما يستفاد من لسان الدليل الأجزاء مع خصوصية أُخرى معنوناً بعنوان انتزاعي، أو مأخوذاً فيها عنوان انتزاعي. بمعنى أنّ التقييد يدلّ على لون زائد على مجرد الاجتماع الزماني مثل المفاهيم الانتزاعية كالتقارن بنحو المعنى الاسمي والواحد بالوحدة الاعتبارية وأشباه ذلك.

فإن كان الموضوع أو المتعلق المركب من القسم الأول، فيمكن بسبب ضم الوجدان إلى الأصل إحراز الموضوع، كما ذكرنا ذلك في مبحث الزمانيات، من أنّ

(الباء) في «لا صلاة إلا بطهور» لا تدلّ إلا على لزوم مجرد واقع الاجتماع الزماني بين الصلاة والطهور، وقلنا: إنّ الاستصحاب يثبت هذا الواقع وليس هذا من الأصل المثبت؛ إذ هذا من لوازم الاستصحاب ومن لوازم الإبقاء، لا أن يكون من لوازم المستصحب.

ولكن لا يمكن التمسك بأصالة عدم المركب في مورد جريان الأصل المحرز؛ إذ ليس الواقع إلا تجمع الأجزاء؛ إذ المفروض أنّ ما جعله الشارع المقدس موضوعاً إنّما هو ذوات الأجزاء، والمفروض أنّها محرزة، ولم يجعل الموضوع أو المتعلق أمراً منتزعاً من الأجزاء، فأصالة عدم المركب غير جارية لعدم الأثر.

وأمّا إذا كان الموضوع أو المتعلق من القسم الثاني، فلا يمكن إحراز الموضوع أو المتعلق بضم الوجدان إلى الأصل؛ إذ إثبات عنوان المحصل أو المنتزع مبني على القول بالأصل المثبت، فلذا يجري هنا أصالة عدم المركب، ولا يمكن إحراز الموضوع أو المتعلق. فهذا القسم خارج عن محل بحثنا.

المقدّمة الثانية: أنّ في خصوص القسم الأول الذي يمكن فيه إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، كما أنّه قد يثبت به الموضوع كذلك قد ينفي الموضوع، إلا أنّ كلاً في مورده، وذلك من أجل استصحاب عدم الشرط أو الجزء؛ فإنّه كما يمكن إثبات الصلاة مع الطهارة فيما إذا كانت حالته السابقة هي الطهارة، كذلك يمكن نفي الموضوع أو المتعلق باستصحاب عدم الطهارة أو الحدث، ولا يتوقف جريان الأصل على أن يكون مثبتاً للأثر، بل يكفي في جريانه كونه نافياً للأثر فيما إذا كان الموضوع مركباً بنحو يكفي في تركبه مجرد التجمع الزماني.

وبعبارة أُخرى: أنّ موارد الشك في تحقق المركب مختلفة، فإنّه قد يكون الشكّ في تحقق المركب ناشئاً من تحقق جزء والشك في تحقق جزء آخر سواء كان وجودياً أم عدمياً، وقد يكون الشك في تحقق المركب ناشئاً عن عدم العلم بأنّه هل كان بصورة

مثمرة أو لا، بعد العلم بتحقق جميع أجزاء المركب، بمعنى أنّ الشكّ في أن الأجزاء هل تجمعت زماناً أو لا؟

ومورد البحث من القسم الأخير، فإنّه في مثال الكرية والملاقاة نعلم أنّ الملاقاة والقلة قد تحققتا، ونعلم أنّ القلة قد تبدلت بالكرّية، إلا أنّه لا نعلم أنّ الملاقاة هل كانت في زمان القلة أو الكرّية، فهنا الشكّ في التجمع، لا في أصل الوجود، وبين هذين القسمين فرق في جريان الأصل النافي، فإنّه في المورد الأول لكل من الأصل النافي والمثبت مورده، ولذا لا يتعارضان، فإنّه إن استصحبنا الطهارة إلى حال الصلاة يثبت به التقارن، والشكّ إنّما يكون في أصل وجود الطهارة لا في التقدم والتأخر، كما إذا كان نقيض الطهارة له حالة سابقة فيمكن باستصحابه نفي الموضوع، فمورد كل واحد مغاير لمورد الآخر فيما إذا شككنا في أصل وجود جزء بعد إحراز وجود الجزء الآخر.

وأمّا في المورد الثاني فمورد الأصل المثبت والنافي واحد، فإنّ استصحاب القلة إلى زمان الملاقاة مثبت للحكم، واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية ينفي موضوع هذا الحكم، فالفارق بين القسمين أنّه في القسم الأول مورد الأصل النافي والمثبت متعدد، ولذا لا يتعارضان، وفي القسم الثاني مورد الأصلين واحد ولذا يتعارضان.

ومن هنا يظهر أنّه لو التزمنا بالتعارض في محل البحث وبجريان الأصل النافي، لا يمكن النقض علينا بأن في القسم الأول أيضاً الأصل المثبت معارض مع الأصل النافي وأنّ الأصل عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة أو إلى انتهاء زمان الطهارة؛ إذ لم يفرض في القسم الأول انتهاء للطهارة ولا حدوث حدث حتى يشكّ في التقدم والتأخر.

ونستنتج من هذه المقدمة: أنّ ما ذكره بعض الأكابر ـ الذي عدل عما ذكره في الأصول ـ من النقض غير صحيح، حيث ذكرنا بناءً على ذلك أنّه لا بدّ من القول

بتعارض الأصلين في مورد صحيحة زرارة، فبما أنّه لم يفرّق بين الموردين فقد جعل ذلك نقضاً، والحال أنّ هذا الجواب النقضي ليس مرتبطاً بالمقام.

والسرّ فيه: أولاً: أنّ مورد صحيحة زرارة من القسم الأول الذي ذكر في المقدمة الأُولى، فيحرز المركب فيما إذا كان جزء منه محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل، وأما أصالة عدم المركب فلا تجري كما تقدم.

وثانياً: أنّ الذي يقول بذلك لا يرى جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فلا يكون النقض نقضاً بالنسبة إليهم.

المقدمة الثالثة: أنّه ربما يقال بوجود فرق آخر بين القسمين المذكورين في المقدّمة الثانية ـ وهو الموجب للإشكال ـ وهو أنّه فيما إذا كان الموضوع أو جزء الموضوع على نحو صرف الوجود، فإن كان هذا من القسم الأول فيجري فيه الأصل النافي وينتفي الموضوع به، ولا يلزم محذور المثبتية، وإن كان من القسم الثاني فلا يمكن نفي الموضوع بالأصل.

توضيح ذلك: أنّه في القسم الأول يمكن نفي الموضوع بنفي الجزء فيما إذا كان نفي الجزء له حالة سابقة، كما إذا فرضنا ماءً قليلاً، ونشكّ في أنّه هل لاقى شيئاً نجساً أو لا؟

فبما أنّ الشكّ في أصل الملاقاة فيمكن إجراء أصالة عدم الملاقاة، وبهذا ننفي موضوع النجاسة، ولا يلزم إشكال المثبتية، فإنّ الأصل كما يثبت الموضوع كذلك ينفيه، وأمّا في القسم الثاني فيلزم الإشكال؛ إذ الأصل النافي إنّما ينفي حصة من الحصص، لا نفي جميع حصص الموضوع، يعني: أنّ أصالة عدم الملاقاة جارية إلى زمان الكرّية.

ففي القسم الأول نفي صرف وجود الملاقاة ـ الذي هو منشأ للنجاسة بجميع حصصه ـ بالتعبد، فتجري أصالة عدم الملاقاة إلى الآن. وأما في القسم الثاني فلا ينفع أن يقال: (الأصل عدم الملاقاة إلى الآن) بل يقال: (إن الأصل عدم الملاقاة مع هذا الماء

إلى زمان الكرّية)، وبعد زمن الكريّة سواءٌ حصلت الملاقاة أم لم تحصل لم يترتب عليه أثر؛ لعدم تحقق موضوع النجاسة، فلا يمكن بضم الوجدان إلى الأصل أن ننفي صرف وجود ملاقاة الماء مع النجس.

والشاهد على عدم إمكان ذلك ما ذكر في استصحاب الكلّي القسم الثاني من أنّه إذا كان الأثر مترتباً على صرف وجود الحيوان في الدار، فبعد القطع بارتفاع أحد الفردين لا يمكن إجراء استصحاب عدم الفرد الطويل، والحال أنّ الآخر منتف بالوجدان.

والسر في عدم جريان الأصل النافي في الفرد الطويل هو لزوم محذور المثبتية وعدم إمكان نفي صرف الوجود بنفي بعض الحصص بالتعبد وبعضها بالوجدان، وهذا المحذور جار في المقام بعينه؛ إذ موضوع النجاسة هو صرف وجود الملاقاة مع الماء القليل، فنفيه بنفي حصة من الملاقاة إلى زمان الكرّية ونفي سائر الحصص بالوجدان لا يتحقق بذلك الموضوع.

وفي القسم الأول يكون نفي جميع الحصص بالتعبد فلا يلزم محذور.

وما قيل من الفرق محل تأمل وإشكال من وجوه:

أولاً: ما ذكر في استصحاب الكلّي القسم الثاني صحيح ولا يمكن نفي صرف الوجود بنفي بعض الحصص بالتعبد وبعضها بالوجدان، إلا أنّه ليس من باب أنّه لو كان نفي جميع الحصص بالتعبد لنُفي صرف الوجود، فإنّه لو نفي جميع الحصص بالتعبد أيضاً لم يُنفَ صرف الوجود، فإنّه قد ذكرنا من الأقسام القسم الثاني وهو أن يكون كلاهما محتمل البقاء، إلا أنّا لا نعلم أنّ الحيوان موجود بوجود هذا أو ذاك، وعلى كلا التقديرين نحتمل الارتفاع، فإنّ إجراء أصالة عدم حدوث كل منهما ونفي صرف الوجود بها أيضاً يلزم منه محذور المثبتية.

والسر في لزوم محذور المثبتية هو أنّ صرف الوجود بمعنى أول الوجودات ونقيضه عدم أوّل الوجودات، لا أن يكون نقيضه عدم كل حصة حصة، نعم لازم

عدم صرف الوجود عدم جميع الحصص، إلا أنّه ليس نقيض صرف الوجود عدم جميع الحصص.

وقد ذكرنا أنّ ما يقال من أنّ وجود الطبيعي بوجود فرد منه وعدمه بعدم جميع الأفراد مسامحة في التعبير، وهذا بيان للازم، وإلا فصرف وجود الطبيعي يعني أول وجوده بأول فرد منه ونقيضه عدم أول فرد، لا أن يكون وجوده بوجود فرد منه، وله أعدام متعددة، نعم، لازم عدم أول الوجود عدم جميع الأفراد، فلو كان عدم جميع الأفراد محرزاً بالوجدان لأمكن نفي أول الوجود، وأمّا لو كان نفي بعض الأفراد بالتعبد أو كلها بالتعبد فبما أنّ مثبتات التعبد غير حجة فلا يمكن نفي أول الوجود.

فليس السر في عدم نفي بعض الأفراد بالوجدان وبعضها بالتعبد أنّ قسماً منها منفي بالوجدان وبعضها بالتعبد، فلذا يلزم محذور المثبتية، ولو كان جميعها منفياً بالتعبد أو الوجدان لا يلزم محذور المثبتية بل لو نفي جميع الحصص بالتعبد ـ أيضاً ـ يلزم المحذور.

وثانياً: أنّه لو سلمنا أنّه يعتبر في نفي صرف الوجود أن تكون جميع الحصص منفيةً بالتعبد، فهذا لا يتحقق في القسم الأول؛ لأنّه في أكثر الموارد التي ننفي جميع الحصص فيها نعلم بالوجدان نفي عدة من الحصص العرضية والطولية، فإنّه حينما نشكّ في الملاقاة وعدمه نشكّ في أنّه هل لاقاه دم مثلاً أو لا؟ وليس الشكّ في ملاقاته لجميع النجاسات، بل ربما نقطع بعدم ملاقاته مع سائر النجاسات أو المتنجسات، وكذلك بالنسبة إلى الحصص الطولية، فإنّه بعد رؤية الماء القليل نشكّ في أنّه هل لاقى متنجساً أو لا؟

ففي الآنات الأخيرة نقطع بالوجدان بعدم الملاقاة، وإنّما الشكّ في الآنات السابقة.

وملخّص الكلام: أنّ هذا المحذور لو كان محذوراً وأنّه لا يمكن نفي الموضوع المأخوذ على نحو صرف الوجود إلا فيما إذا كان جميع حصصه الطولية والعرضية منفية بالتعبد، فلا يمكن القول به هناك من أجل لزوم محذور المثبتية.

وثالثاً: أنّ صرف الوجود بمعنى أوّل الوجودات، ونفي أوّل الوجودات لا يمكن إلا إذا كان هنا آن منفي فيه جميع الحصص بالوجدان حتى يمكن أن يقال: إنّ أوّل الوجودات لم يكن محققاً في الزمان الأول ثم بعد ذلك نستصحب نفي أوّل الوجودات إلى هذا الزمان مثلاً.

ففرق بين الحصص الطولية والعرضية، ففي الحصص العرضية لا بدّ أن تنفى حتى يصدق نفي أول الوجودات؛ إذ الحصص العرضية إذا انتفت فلازمه نفي أوّل الوجودات، واستمرار نفي أوّل الوجودات إنّما يكون بالاستصحاب، ولا يلزم من نفي الحصص الطولية محذور المثبتية؛ إذ نفي الحصص الطولية يثبت استدامة نفي أوّل الوجودات ولا يثبت أصل نفي أوّل الوجودات؛ فإنّ الأصل لا بد وأن يكون منفياً بالوجدان، وإنّما يلزم محذور المثبتية فيما إذا نفيت الحصص العرضية الملازمة لأوّل الوجودات بعضها أو كلها بالتعبد، ولذا قلنا في استصحاب الكلّي أنّه لا يمكن إثبات عدم وجود الحيوان بعضها بالتعبد وبعضها بالوجدان.

وخلاصة الكلام: أنّه لا يمكن إثبات حدوث النفي بالتعبد بنفي الحصص، وأمّا إبقاء النفي فيمكن بالتعبد بالحصص الطولية.

ورابعاً: أنّ إدخال ما نحن فيه في مسألة صرف الوجود لا مبرر له؛ إذ ما يمكن أن يدعى مبرراً لذلك هو أنّ المتنجس لا يتنجس ثانياً، وعليه فالوجود الأوّل يترتب عليه الأثر، لا الوجودات المتأخرة.

توضيح ذلك: أنّا قد ذكرنا في مبحث الأوامر أنّه في الموارد التي أخذت ماهية، ولا نعلم أنّها مأخوذة على نحو صرف الوجود أو مطلق الوجود فيمكن استكشافها بالقرائن، وفي مثل الأمر بإتيان الطبيعة يحمل على صرف الوجود؛ لأنّه لا يقدر أي

مكلف على إتيان جميع أفراد الطبيعة، كذلك إذا أُخبرنا عن وجود طبيعي فإنّه يكون المخبر عنه صرف الوجود.

وأمّا في مثل النهي عن طبيعة أو الإخبار عن عدم طبيعي فمتعلق الزجر مطلق الوجود؛ إذ نفي الطبيعة في الجملة ضروري، وكذلك الإخبار عن نفي الطبيعة، فإنّه بدلالة الاقتضاء تدل على عدم وجود أي فرد منه.

فنحن نحتاج في معرفة صرف الوجود ومطلق الوجود إلى القرينة، وفي المقام القرينة على أنّ المراد هو صرف الوجود هي أنّ المتنجس لا يتنجس ثانياً، ولا سيما في الماء.

فإذا ظهر ذلك نسأل عن أنّه لماذا لا تقولون بسبب هذه القرينة أنّ الموضوع قد أخذ فيه في الرتبة السابقة: (الماء الطاهر)، فـ (كل ماء طاهر كان قليلاً وأصابته النجاسة يتنجس).

وإنّما نقول بأنّ الموضوع هو الماء الطاهر من أجل هذه القرينة؛ لأنّ الماء المتنجس لا يتنجس ثانياً، إلا أنّ نجاسة الماء لا تختص بالملاقاة حتى يقال بأنّه إذا تحققت الملاقاة الأولى لم يكن للملاقاة الثانية أثر؛ إذ يمكن نجاسة الماء بالتغي، فالكر يتنجس بالتغير، لا بالملاقاة، فلو أخذنا من هذا الماء المتغير مقداراً، فهذا نجس بالتغير ولا يتنجس بالملاقاة مع النجس؛ لأنّ المتنجس لا يتنجس، إلا أن هذا ليس من باب أن الملاقاة الثانية ليس لها أثر، فإنّ هذه الملاقاة هي الملاقاة الأولى ومع ذلك ليس لها أثر، بل نجاسته من أجل التغير.

فإذا كان الموضوع هو الماء الطاهر فيمكن تعميم الملاقاة وأخذها على نحو مطلق الوجود، فنقول: كل ماء طاهر قليل يتنجس بالملاقاة بأي نحو، سواء كان وارداً أم موروداً، وسواء كان قليلاً أم كثيراً وسواء كان في اليوم الأول أم في اليوم الثاني.

والتحديد إنّما ينشأ من الماء الطاهر، فإنّه إذا حصلت الملاقاة ينتفي الموضوع وليس في البين ماء طاهر، لا أن تكون الملاقاة مأخوذ فيها صرف الوجود، بل مطلق

الوجود في جميع الأزمنة موجب لنجاسة الماء ولو بقاء، أي ولو بعد الملاقاة، يعني: من هذا الزمان إلى ما بعده يكون نجساً.

وعليه، لا يلزم محذور المثبتية؛ إذ الملاقاة الأولى يترتب عليها حدوث النجاسة في الزمان الأول وبقاؤها إلى أن يتحقق مطهر كإصابة المطر، وفي الزمان الثاني نجاسة أُخرى وهكذا. فنفي كل حصة بسبب نفي حكمه.

فظهر أنّ في هذا القسم ـ أي عدم الكرية إلى زمان الملاقاة معارض بعدم الملاقاة إلى زمان الكرية ـ الأصل جار، وهذا عين الشكّ في أصل الملاقاة في الماء القليل، والفارق المتوهَّم مدفوع بهذه الوجوه الأربعة.

وبالمقدمات الثلاثة التي ذكرناها قد نقح محل البحث موضوعاً وحكماً، وأنّ البحث إنّما يكون فيما إذا علمنا بتحقق جميع أجزاء الموضوع، وكان الشك في تجمع أجزاء الزماني، فالصحيح أنّ المعارضة دائمية، وقد أجبنا في ضمن المقدمات عن بعض الإشكالات كالنقض الذي ذكره بعض الأكابر من لزوم معارضة استصحاب الطهارة في مورد صحيحة زرارة باستصحاب عدم الصلاة حين الطهارة. وقد ذكرنا في ذيل المقدمة الثانية أنّ هذا خارج عن محل الكلام.

وأما ما ذكره من الجواب الحلي وهو أنّه لا إشكال في جريان الأصل المثبت للموضوع؛ إذ هو بصدد إثبات الموضوع بالتيام جزء منه بالتعبد، وجزء بالأصل.

ففي المثال المتقدم استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة يوجب تحقق الموضوع؛ إذ الموضوع عبارة عن عدم الكرّية والملاقاة.

وأمّا الأصل النافي وهو عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية فهل المراد منه نفي ذات الملاقاة وأنّ الملاقاة لم تتحقق، أو أنّ المراد نفي الملاقاة في زمان القلة؟

فإن كان المراد هو الأول فهذا خلف؛ إذ المفروض أنّه عالم بالملاقاة، وإن كان المراد نفي حصة من الملاقاة وهي الملاقاة في زمن القلة، فهذا لا يترتب عليه أثر؛ لأنّ

المفروض أنّ الموضوع مركب من ذات الجزئين من غير تقيد أحد الجزئين بالجزء الآخر. هذا ملخص ما ذكر في التنقيح.

وهذا الجواب مخدوش نقضاً وحلاً.

أمّا النقض فإنّه يسئل عنه بعين هذا السؤال في ناحية إثبات النجاسة واستصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة.

وأمّا الحلّ فإنّه في كلا الموردين المستصحب هو عدم الذات، وعدم الملاقاة مثلاً إلى الزمان الواقعي للكرّية، إذ الاستصحاب معناه استمرار عدم الملاقاة إلى واقع زمان الكرّية، وإنّما نأخذ هذا الزمان بلحاظ أنّه منته إليه زمان استصحابنا، لا من باب تقييد المستصحب، وهذا هو المصحح للاستصحاب المثبت للموضوع وهو عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى من الصورتين اللتين وعدنا بذكرهما في مجهولي التاريخ، وقلنا: إنّ له صوراً متعددة إلا أنّا نذكر الصورتين اللتين ذكرهما صاحب الكفاية.

الصورة الثانية: هي أن يكون العدم مأخوذاً قيداً، مثل: (الماء إذا كان غير كرّ في زمن ملاقاة النجاسة يتنجس).

والفرق بين الصورة الأولى والثانية أن في الصورة الثانية أخذ (غير كرّ) صفة للماء، وقيّد بزمان الملاقاة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه اختلف في مراد صاحب الكفاية في هذا المقام، وحمله بعض الأكابر على ما ذكر.

وفي هذه الصورة تارة يقع الكلام في الأصل المثبت للموضوع، وتارة في الأصل النافي للموضوع.

أمّا الأصل المثبت للموضوع فلا يوجد؛ إذ لم يكن زمان كان الماء متصفاً بعدم الكرّية في زمان الملاقاة، فإنّه وإن كان المفروض في الماء المسبوق بالقلة أنّه في زمان كان غير كرّ، إلا أنّه لم يكن غير كرّ في زمان الملاقاة، أي: مقيداً بزمان الملاقاة.

وأمّا الأصل النافي للموضوع فمبتن على جريان استصحاب العدم الأزلي، فإنّه حينما لم يكن الماء موجوداً لم يكن متصفاً بعدم الكرّية في زمن الملاقاة، وحينما وجد نشكّ في اتصافه بهذه الصفة المقيدة بزمان الملاقاة.

وهذا واضح ولا وجه للاشكال عليه، إلا أنّ بعض الأكابر نسب إلى صاحب الكفاية أنّه اشكل فيه، أي: في الأصل النافي، ولذا اعترض على المحقق الخراساني بأنّ هذا الإشكال مناف لمبناه، وهو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، فقد ذكر في مباني الاستنباط: (بقي الكلام في الصورة الرابعة وهي ما يكون الأثر مترتباً على ثبوت شيء متصف بالعدم عند وجود الآخر بمفاد ليس الناقصة بأن يكون موضوع الأثر العدم النعتي.

وقد استشكل صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً بتقريب: أنّ الحدوث ـ المتصف بالعدم عند حدوث الآخر ـ غير مسبوق باليقين؛ ضرورة أنّه لم يمض عليه زمان كان حادثاً فيه ومتصفاً بالعدم).

إلى أن قال: (هذا، لكن الظاهر أنّه لا مانع في جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً؛ وذلك فإنّه وإن لم يمكن الحكم بترتب آثار الاتصاف بالعدم بالاستصحاب؛ لعدم كون الاتصاف بالعدم مسبوقاً باليقين كما ذكره، إلا أنّ الحكم ـ بنفي الآثار باستصحاب عدم الاتصاف ـ مما لا محذور فيه؛ لأنّ الاتصاف بالعدم وإن لم تكن له حالة سابقة، إلا أنّ عدم الاتصاف به مسبوق بالحالة السابقة، فيستصحب

ويحكم بنفي الآثار المترتبة على ثبوته، وبهذا اللحاظ لا تكون القضية قضية معدولة، بل تكون قضية سالبة، كما لا يخفى)[1].

وهذه العبارة ناظرة إلى ما ذكره صاحب الكفاية، وأمّا صاحب الكفاية فقد ذكر: (وأُخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر فالتحقيق أنّه ـ أيضاً ـ ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث بأن يكون الأثر للحادث المتصف بالعدم في زمن حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان).

هذا تمام العبارة على ما في النسخة المحشاة بحاشية المشكيني، ولم يتعرض بحسب هذه النسخة لإمكان نفي الموضوع بالاستصحاب وإنّما تعرض فقط للاستصحاب المثبت للموضوع، ومعه كيف نسب إليه أنّه استشكل في جريان الاستصحاب النافي مع أنّه لم يتعرض للأصل النافي.

وفي نسخة حقائق الأصول، وكذا في النسخة المحشاة بحاشية الشيخ علي القوچاني فإنها مذيلة بقوله: (بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى). والظاهر من هذه العبارة جريان الاستصحاب النافي وأنّه يمكن بالاستصحاب نفي الموضوع.

والمقصود أنّ نسبة الاشكال إلى صاحب الكفاية لا يمكن الإذعان بها، مضافاً إلى أنّ كلام صاحب الكفاية محمول على جهات، وقد اختلف في مراده، فإن كان المراد ما عنوناه وذكره بعض الأكابر، فبناءً على النسخة المحشاة بحاشية المشكيني ليس فيه تعرض للأصل النافي، وبناءً على نسخة الحقائق والنسخة المحشاة بحاشية الشيخ على القوچاني فهي وإن كان فيها تعرض للاستصحاب النافي، إلا أنّه هل ينافي ما ذكره في المقام لما ذكره قبل أسطر من أنّ العناوين الانتزاعية إن كانت موضوعاً للاستصحاب

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٢٠٧-٢٠٨.

لا يمكن إثباتها بالأصل. وأمّا نفيها بالأصل، فله كلام ربما يكون منافٍ مع هذا الذيل.

وعلى كلّ حال اختلف في مراد صاحب الكفاية، وقد ذكر المحقق الأصفهاني في كتابه نهاية الدراية وجوهاً، وتردد هو (قدس سره) في حمله على أحدها.

ولعلّ السيد (حفظه الله) نسب إلى المحقق الخراساني الإشكال من جهة عبارته السابقة على هذه العبارة. فلا جزم لنا في ورود الاعتراض عليه؛ وذلك لاختلاف عبارته بحسب النسخ، ولا نريد البحث في الترجيح بين النسختين ونحو ذلك فإنه خارج عن وظيفتنا. هذا تمام الكلام في مجهولي التاريخ.

جريان الاستصحاب فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول

أمّا إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً وكان أحدهما مقيساً إلى الآخر فأيضاً له صورتان:

الصورة الأُولى: وهي أن يؤخذ عدم أحد الحادثين مقيَّداً بوجود حادث آخر، وهذا ما يعبر عنه في لسانهم بالناعتية والموجبة المعدولة المحمول، والكلام في هذه الصورة عين الكلام في الصورة الثانية من مجهولي التاريخ وهو عدم جريان الاستصحاب الوجودي وجريان الاستصحاب العدمي.

الصورة الثانية: وهي أن يكون الموضوع مركباً من أمرين وكان الوجود المحمولي والعدم المحمولي موضوعاً، يعني لا يكون دخيلاً في الموضوع غير اجتماع الأمرين في زمان واحد، وفي هذه الصورة تارة يكون الكلام في مجهول التاريخ وأُخرى في معلوم التاريخ، كما إذا علمنا في المثال السابق أنّ الملاقاة حصلت في أول الزوال ونشكّ في أنّ الكرّية هل كانت قبل الزوال أو بعده، فهنا تارة البحث في أنّ عدم الكرّية يستصحب إلى زمان الملاقاة وتارة في أنّ الملاقاة يستصحب عدمها إلى زمن الكرّية.

أمّا في مجهول التاريخ ـ وهو استصحاب عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة ـ فالظاهر أنّه مما لا إشكال فيه، والإشكالات الجارية في مجهولي التاريخ لا تجري في مجهول التاريخ، إلا الإشكال الأول الذي كان أضعف الإشكالات.

والسرّ في عدم جريان الإشكالات هنا هو أنّ الحادث الذي كنّا بصدد استصحابه في مجهولي التاريخ كان مقيساً إلى زمان الحادث الآخر، والمفروض أنّ زمان الحادث الآخر في مجهولي التاريخ مردد بين زمانين، فبما أنّ زمان الحادث الآخر كان مردداً بين الزمانين ـ أي الزمان الثاني والثالث من الأزمنة الثلاثة التي فرضناها ـ فتجري فيه عدّة من الشبهات من أجل أنّ وعاء التعبد الاستصحابي مردد بين زمانين، ولكن في المقام ما نستصحبه وإن كان مجهول التاريخ إلا أنّ الثاني الذي هو مقيس إليه بالنسبة إلى المستصحب معلوم التاريخ، وهو عدم الكرّية إلى الزوال الذي هو زمان الملاقاة.

توضيح ذلك: أنّ عمدة الإشكالات في مجهولي التاريخ ـ الإشكال الثاني والثالث والرابع ـ غير جارية في المقام.

فالإشكال الثاني وهو الشبهة المصداقية للامتداد، فإنّه إن كان المتعبد به الاستصحابي واقعاً في الزمان الثاني، كان صادقاً عليه عنوان الإبقاء، وأمّا إذا كان المتعبد به الاستصحابي في الزمان الثالث، فلا يكون صادقاً عليه عنوان الإبقاء، وذلك لتخلل الإسلام في مثال عدم الإسلام، وموت المورث.

وهذا الإشكال لا يجري في المقام؛ لأنّه لا ترديد في البين، بل زمان الملاقاة معين ويصدق على عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة عنوان الإبقاء.

والإشكال الثالث هو أنّه لا بدّ أن يكون الجزء الآخر إمّا معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً، والمفروض عدم وجود العلم التفصيلي، والعلم الإجمالي وإن كان موجوداً إلا أنّه لا يترتب عليه أثر لأنّ أحد طرفيه بلا أثر.

وهذا الإشكال ـ أيضاً ـ لا يجرى في المقام؛ لأنّ الجزء الآخر معلوم بالتفصيل.

والإشكال الرابع وهو أنّ في الوقت الذي يمكن التعبد بعدمه لا تثبت المقارنة، وفيما بعده ليس له وجود تعبدي، يعني: في الزمان الثاني يمكن استصحاب عدم الإسلام، إلا أنّ هذا لا يثبت المقارنة؛ إذ من الممكن أن يكون الحادث الآخر في الزمان الثالث.

وأمّا امتداده إلى الزمان الثالث فمعناه الحكم بعدم الإسلام مع العلم بتحقق الإسلام.

وهذا الإشكال كسابقيه غير جارٍ في المقام؛ إذ المفروض أن المقيس إليه معلوم التاريخ.

نعم، بناءً على التقريب الأول لكلام صاحب الكفاية ـ الذي ذكرنا أنّه ضعيف غايته ولا يتلائم مع كلمات صاحب الكفاية ـ يجري الإشكال الأول في المقام، وهو أنّ استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة في المقام لا يمكن من جهة العلم الإجمالي بتحقق الكرّية إمّا قبل الزوال وإمّا بعده، ومن الممكن أن تكون الكرّية قبل الزوال معلومةً، وعليه يحتمل أن يكون هذا من نقض اليقين باليقين.

إلا أنّ هذا الإشكال بهذه الصورة غير صحيح ولا يتلائم مع مسلك المحقق الخراساني.

وأمّا في معلوم التاريخ فهل يجري الاستصحاب أو لا؟

فيه اختلاف بينهم، ومن قال بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ من أجل أحد الإشكالات الأربعة، فلا بدّ له من القول بعدم جريان الاستصحاب في المقام أيضاً؛ إذ إنّ المستصحب وإن كان معلوماً ولكن بما أنّه مقيس إلى مجهول التاريخ فيكون حكم معلوم التاريخ هنا حكم مجهول التاريخ في مجهولي التاريخ، إلا أنّ بعض الأكابر كالشيخ والمحقق الهمداني والمحقق النائيني وغيرهم مع أنهم ذهبوا إلى جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ قالوا بعدم جريان الاستصحاب في المقام، مع أنّ حكم معلوم التاريخ في المقام حكم مجهول التاريخ في مجهولي التاريخ.

ولذلك يتوجه إليهم السؤال بأنّه لماذا التزمتم بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ مع التزامكم بجريان الأصل في مجهولي التاريخ، وأنّه ما الفرق بين الموردين؟

وقليل منهم تعرّض لبيان هذا الفرق، كالمحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل.

وأمّا القائلون بجريان الاستصحاب العدمي في مجهولي التاريخ ـ كما هو المختار ـ ففي المقام يمكنهم تقريب جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ، وهو أنّ الزمان له تقسيمان:

الأول: تقسيم بلحاظ الأزمنة التفصيلية، وهذا يكون بلحاظ قطع الزمان من حيث هي، مع قطع النظر عن الحوادث التي وقعت فيها، مثل يوم وليل وشهر والأسبوع، وأمثال ذلك.

الثاني: تقسيم بلحاظ إضافة الزمان إلى الحادث الذي وقع فيه، وهذا قد يكون مبدأً لتاريخ عند قوم، وقد لا يكون، وقد يمكن تطبيقه مع الأزمنة التفصيلية، وقد لا يمكن تعيينه وتطبيقه مع الأزمنة التفصيلية، مثل زمان ميلاد المسيح، فمثلاً يقال: فلان قبل ميلاد المسيح بكذا، أو بعد ميلاد المسيح، وهذا مبدأ تاريخ عند المسيحيين، ومثل هجرة النبي ﷺ التي هي مبدأ تاريخنا، ومثل عام الفيل.

وقد لا تكون الحادثة من الأمور المهمّة، فلذا لا تجعل مبدأ للتاريخ، وقد لا تجعل؛ للاستغناء عنها ، كما إذا كان لهم مبدأ تاريخ معين ومهم، كهجرة النبي ﷺ أو ميلاد المسيح، أو مثل زمان وفاة الشيخ الأنصاري.

والزمان كما يضاف إلى الأوّل يضاف إلى هذا القسم أيضاً سواء تمكنّا من تطبيقه مع الأزمنة التفصيلية أم لم نتمكن، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المحقق العراقي قد توفي قبل المحقق الأصفهاني وإن لم نعلم بالتفصيل زمان موت المحقق الأصفهاني.

وعلى كل حال وكيفما كان هذان النحوان من تقسيم الزمان محل عناية العقلاء، وكل منهما على نحو الموضوعية، يعني تارة يشك في بقاء الشيء إلى الزمان الفلاني

فيستصحب، وتارة يشك في بقائه إلى حدوث الآخر فأيضاً يستصحب، ولا حاجة إلى تطبيقه مع الأزمنة التفصيلية، كاستصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث وأمثاله.

وعليه: فلا مانع من جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ إلى زمان حدوث الآخر، ففي المثال إذا علمنا بكرّية الماء في أول الزوال ونشكّ في أنّ الملاقاة هل تحققت قبل الزوال أو بعده، فيمكن استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة، وهو مشكوك من هذه الحيثية، وإن كان بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية معلوماً ولا شكّ فيه، والاستصحاب دائر مدار اليقين والشكّ، فبما أنّ الكرّية من هذه الحيثية مشكوكة فيمكن جريان الاستصحاب العدمي فيها إلى زمان الملاقاة، واليقين والشكّ دائرٌ مدار العناوين كما ذكره بعض الأكابر، فإنّه من الممكن أن يتيقن بموت عالم ويشكّ في موت مقلَّده من جهة أنّ العالم هل هو مقلَّده أو غيره، فلا مانع من استصحاب بقاء حياة مقلَّده.

والغرض أنّ الاستصحاب يختلف بحسب العناوين فقد يكون متيقناً بعنوان ولا يكون متيقناً بعنوان آخر، فلا بدّ وأن نرى أنّه بلحاظ أي عنوان يترتب عليه الأثر وبلحاظ أي عنوان لا يترتب.

وهذا هو المنشأ لعدم التطبيق مع الأزمنة التفصيلية، وقد قلنا بجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وفي المقام يجري ما ذكرناه بعينه، ولا حاجة إلى تطبيق زمان وقوع الحادث مع الأزمنة التفصيلية.

وأمّا الذين قالوا بجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وقالوا بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في المقام، فيمكن تعليل قولهم ـ مع أنّهم لم يعللوا بها بما سنذكره ـ بأنّ الفارق بين الموردين هو صحيحة زرارة، فإنّ في صحيحة زرارة نستصحب الطهارة إلى زمان الصلاة التي هي معلومة التاريخ، ولا نستصحب عدم الصلاة إلى زمن وجود الطهارة أو زمن انتفاء الطهارة.

ومثل هذا الاستدلال لا يمكن الاعتماد عليه، وضعيف غايته، لا من جهة ما ذكره بعض الأكابر من عدم جريان الأصل العدمي؛ لأنّه قد تقدم الكلام فيه وأجبنا عنه، بل من جهة ما ذكرنا سابقاً من أنّ هذه المسألة خارجة عن محل كلامنا، وفرق بين ما إذا كان الشكّ في تحقق الموضوع أو المتعلق من جهة تحقق بعض شروطه أو أجزائه، وبين ما إذا علمنا بتحقق جميع الأجزاء، ومع ذلك نشكّ في التقارن من جهة الشكّ في التقدم والتأخر، فيوجب الشك في تقارن الجزئين على يترتب عليه الأثر. وأما في مورد صحيحة زرارة فليست الصلاة معلومة التاريخ، والطهارة قد انتقضت بالحدث، ولا نعلم أنّ الطهارة متى انتقضت، فهل انتقضت قبل الصلاة أو بعدها، فلا انتقاض بالحدث حتى يكون مرتبطاً بمحل البحث.

وما ذكره المحقق النائيني من التعليل لعدم الجريان في المقام يجري في مجهولي التاريخ أيضاً؛ فإنّه بعد ما ذكر ما هو شبيه بما ذكرناه في وجه جريان الاستصحاب العدمي، قال: (فهو واضح الفساد، فإنّه إن أُريد من لحاظ معلوم التاريخ بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقيداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً للشك في وجوده في زمان وجود الآخر إلا أنّه لا تجري أصالة عدم وجوده في ذلك الزمان؛ لأنّ عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقناً سابقاً).

ثمّ قال: (وإن أُريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفاً لوجوده فهو عبارة أُخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان، وقد عرفت أنّه مع العلم بالتاريخ لا يحصل الشكّ في وجوده في الزمان، فالأصل في معلوم التاريخ لا يجري على كل حال)[1].

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٥٠٨-٥٠٩.

ويرد عليه: أنّ هذا التعليل بعينه يجري في مجهولي التاريخ أيضاً، ومعه كيف تقولون بجريان الأصل هناك، وبعدم الجريان هنا، وليس لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفاً لوجوده عبارة أُخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان؛ فإنّه معرّف لواقع الزمان الذي فيه حدث الحادث الآخر، أي: أنّه معرّف لزمان الملاقاة، ونستصحب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة حتى يجتمع عدم الكرّية والملاقاة في زمان واحد، لا أن يكون معرفاً للأزمنة التفصيلية، وعليه فيجري الاستصحاب.

وأمّا المحقق الهمداني، فقد ذكر في حاشيته على الرسائل[1] فرقاً بين الموردين، وهو: (وإنّما الشكّ في زمان وجود ذلك الحادث من أنّه هل هو قبل حدوث هذا الحادث أم بعده، فمن هنا يتطرق الشكّ في أنّ هذا هل كان حادثاً إلى حين حدوث ذلك الآخر أم لا؟ من غير أن يتطرق الشكّ فيه في زمانه من حيث هو، بل بعد إضافته إلى ذلك الآخر.

ومن الواضح أنّه ليس لعدمه في الزمان المغيا بحدوث ذاك الحادث الذي جعلناه قسيماً لنفس زمانه الواقعي المعرى عن قيد إضافته إلى هذا الحادث حالة سابقة معلومة، فلا يقاس هذا الفرض بصورة الجهل بتاريخهما).

وفيه: أنّه إذا فرض أن هناك زمانين: تفصيلي وآخر مقيس بالحادث الآخر، فكيف يقال: إنّه ليس لهذا الحادث حالة سابقة معلومة؟! بل توجد حالة سابقة معلومة، فإننا نقطع في بعض الأزمنة بعدم الكرية كزمان حدوث الملاقاة مع النجاسة، ولا شأن لنا مع الأزمنة التفصيلية، بل نجعل زمان الملاقاة مقياساً كزمان الميلاد، فنقول: إنّ الكرية في ما قبل الملاقاة لم تكن في زمان، فيستصحب عدم الكرية إلى هذا الزمان، فلا وجه للقول بأنه لا حالة معلومة له.

---

(١) حاشية فرائد الأصول: ٤٠٥-٤٠٦.

ثم قال: (فإنّا وإن كان في تلك الصورة أيضاً نقول ـ في مقام التعبير ـ الأصل عدم وجود كل منهما في الزمان الواقعي للآخر إلا أنّا لا نريد بذلك زمانه المقيد بوجوده كي يكون راجعاً إلى دعوى أن الأصل عدم وجوده قبل الآخر، بل نريد بذلك نفس زمان وجوده من حيث هو، وحيث إنّ وجود كلّ منهما في نفس زمان الآخر من حيث هو مشكوك) إلى آخر كلامه.

وفيه:

أولاً: أنّه لا داعي ولا حاجة إلى تطبيق زمان الحادث مع الزمان التفصيلي، وقد ذكرنا أنّ الأزمنة التفصيلية خارجة عن محل البحث.

وثانياً: أنّ لازم ذلك جريان هذا الإشكال بعينه في الأمثلة المشهورة لمجهولي التاريخ، فإنّه وإن كان مشكوكاً فيه في زمان، إلا أنّه مقطوع به في الزمان الثالث.

توضيح ذلك: أنّا فرضنا في مجهولي التاريخ أزمنة ثلاثة: الزمان الأول: زمان عدم تحققهما، الزمان الثاني: زمان تحقق أحدهما، الزمان الثالث: زمان تحققهما، ومع ذلك تستصحبون عدم الكرّية إلى واقع زمان الملاقاة، فإنّه إن كان واقع زمان الملاقاة هو الزمان الثالث، فالكرّية مقطوعة الوجود؛ لأنّه إن تحقق للكر ملاقاة في الزمان الثالث، فالكرّية في الزمان الثاني معلومة التحقق، فلا بدّ من القول بأنّه مرآة إمّا لزمان تكون الكرّية فيه مشكوكة، أو لزمان تكون الكرّية فيه معلومة.

نعم، إذا فرضنا في مجهولي التاريخ أن يكون زمان أحدهما أوسع من الآخر، بمعنى: أنّ المقيس إليه الآخر مشكوك فيه في تمام الأزمنة، كما إذا كان زمان الملاقاة مردداً بين الساعة الأولى والثانية، وزمان الكرّية مردداً بين زمان الساعة الأُولى والثانية والثالثة، وعليه فاستصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة مع فرض أنّ الملاقاة في الساعة الثانية أيضاً تكون الكرّية مشكوكة فيه؛ لأنّا فرضنا زمان الكرّية أوسع.

وملخّص الكلام: أنّ ما ذكره المحقق الهمداني من الفرق بين الموردين مخدوش من جهات:

الجهة الأولى: أنّ ما ذكره من أنّ الكرية مقيسةً إلى الحادث الآخر ليست لها حالة سابقة، فقد ذكرنا أنّ لها حالة سابقة.

الجهة الثانية: ما ذكره بالنسبة إلى المعرفية، وقلنا: إنّ هذا غير صحيح، وزمان الملاقاة معرف كزمان ميلاد المسيح والزمان الذي وقع فيه الحادث ـ لا شيء آخر ـ، ولو كان لائقاً للمعرفية لشيءٍ آخر لا داعي لنا لتطبيقه مع الزمان التفصيلي، فإنّ الأثر مترتب على الحادث مقيساً إلى زمان الحادث الآخر، لا إلى الأزمنة التفصيلية.

الجهة الثالثة: أنّ لازم ذلك جريان الإشكال في الأمثلة المتعارفة لمجهولي التاريخ، نعم، لا يجري في الأمثلة النادرة التي لم يتعرضوا لها.

فظهر أنّ الحقّ في المسألة هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني، وبعض أكابر تلامذته.

ولا بدّ من التذكير بأنّه ليس المقام من استصحاب الفرد المردد؛ لأنّ استصحاب الفرد المردد إنّما يكون بلحاظ القضية المتيقنة فلو كانت القضية المتيقنة معلومة بالعلم الإجمالي، فإمّا يستصحب الواقع، وهو غير مكشوف، وإمّا يستصحب الجامع، وهو موجب لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، إذا كان قاطعاً بارتفاع أحدهما، وأمّا في القضية المشكوكة، فلا تجري فيها شبهة استصحاب الفرد المردد.

البحث الرابع: وهو الشكّ في التقدم والتأخر من الحادثين في الموضوعات البسيطة.

والمراد من الموضوعات البسيطة في قبال الموضوعات المركبة هو أن يكون كل واحد منهما موضوعاً للأثر، لا وجودهما أو وجود أحدهما وعدم وجود الآخر.

وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بعنوان تعاقب الحالتين، مثل ما إذا علم بالحدث وعلم بالطهارة، ويشك في تقدم أحدهما على الآخر.

وهذا الفرع مذكور في كتب العامة والخاصة، ومثل العلم بالطهارة الخبثية والعلم بالنجاسة والشك في تقدم إحداهما على الأخرى.

وأصول الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأول: ما هو المشهور بين فقهائنا ولا سيما القدماء منهم، وهو معارضة الأصلين مطلقاً، أي في جميع الصور، فيتساقطان ويرجع إلى الأصل المتأخر، والأصل المتأخر قد يكون البراءة وقد يكون الاشتغال، فإنّه إذا شك في هذا الحال في حرمة مس القرآن وعدمها تجري أصالة البراءة، وإذا أراد الصلاة تجري أصالة الاشتغال؛ وذلك من جهة لزوم إحراز الطهارة في الصلاة، وقد اختار هذا القول بعض العامة أيضاً.

القول الثاني: ما قاله جماعة من المتأخرين من فقهائنا فقط، وهو جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ فقط إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، فالاستصحاب فيه ليس معارضاً باستصحاب مجهول التاريخ، كما إذا علمنا بأنّ تاريخ الوضوء أول الزوال، إلّا أنّا لا نعلم أنّ الحدث هل كان قبل الزوال أو بعده، فهنا يجري الاستصحاب في الوضوء، ولا يعارضه استصحاب الحدث الذي هو مجهول التاريخ، وذلك لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ في المقام.

وأمّا إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ، فلا يجري الاستصحاب فيهما؛ وذلك لا من أجل المعارضة، بل من أجل قصور المقتضي، وسيأتي إن شاء الله توضيحه.

القول الثالث: ما نسب إلى المحقق في المعتبر وهو الأخذ بضد الحالة السابقة على الحالتين، ووافقه بعض المتأخرين عنه من فقهائنا، وهذا هو المشهور بين العامة، كما في مغني ابن قدامة[1]، وكذا في الشرح الكبير الملحق به.

أمّا القول الأول: ـ وهو المختار ـ فالوجه فيه أنّه لا مانع من استصحاب كل واحد من الطهارة والحدث في نفسه ومع قطع النظر عن المعارضة، يعني: أنّ أركان الاستصحاب محققة في كليهما بلا فرق بين الصور، فيجريان ويتعارضان ويتساقطان، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، إلّا أنّ صحة هذا القول مبتنية على عدم مانع من

---

(١) المغني لابن قدامة ١: ١٩٤.

جريان الاستصحاب في كل واحد منهما، فإن تمكنا من إبطال ما ادعي أنّه مانع، فلا محيص من الالتزام بالقول الأول.

وأمّا القول الثاني: فمنشؤه ما ذكره المحقق الخراساني من عدم إحراز اتصال اليقين بالشك.

وهنا فروق بين المقام والموضوعات المركبة:

منها: أنّ الشبهة المانعة من جريان الاستصحاب في الجملة في الموضوعات المركبة إنّما كانت مانعة بلحاظ الترديد في وعاء الاستصحاب ووعاء الشكّ؛ إذ الحادث مقيساً إلى زمان الحادث الآخر مما يترتب عليه الأثر، والمفروض أنّ زمان الحادث الآخر كان مردداً بين زمانين؛ فلذا الترديد في وعاء التعبد الاستصحابي الذي كنا نعبر عنه بوعاء الشكّ كان منشأً للإشكال الذي قررناه بوجوه أربعة وأجبنا عنه، ففي الموضوعات المركبة منشأ الشبهة هو الترديد في وعاء التعبد الاستصحابي ووعاء الشك، ولكن في المقام ـ أي في الموضوعات البسيطة ـ منشأ الشبهة الترديد في وعاء القضية المتيقنة وأنّ القضية المتيقنة تحققت في أي زمان من الزمانين، وأمّا في القضية المشكوكة فلا ترديد.

وبعبارة أُخرى: لا ترديد في وعاء التعبد الاستصحابي الذي هو عبارة عن الآن، والترديد إنّما هو في المتيقن، وأنّه هل كان قبل الزوال أو بعده، فالموردان مختلفان من جهة منشأ الشبهة المشار إليها.

ونتيجةً لهذا الفرق بين الموردين، تحصل فروق أُخر بين الموضوعات المركبة والموضوعات البسيطة.

منها: جريان شبهة استصحاب الفرد المردد فيما نحن فيه، بخلاف الموضوعات المركبة؛ إذ فيما نحن فيه القضية المتيقنة مرددة بين وقوعها قبل الزوال أو بعده.

ومنها: أنّ الاستصحاب في المقام مقيس إلى الزمان التفصيلي، أي: إلى الزمان الحاضر وأنّه هل هو الآن متطهر أو محدث؟ وفي الموضوعات المركبة الاستصحاب

كان مقيساً إلى الحادث الآخر، فإنّا كنا نستصحب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة، ولم يكن وعاء التعبد الاستصحابي هو الزمان التفصيلي، بل كان الزمان الإجمالي.

ومنها: أنّه بما أنّ منشأ الإشكال مرتبط بالقضية المتيقنة في المقام، فإذا كان المستصحب معلوم التاريخ فلا يجري الإشكال في المقام، وأمّا إذا كان المستصحب مجهول التاريخ، فيجري فيه الإشكال سواء كان الآخر معلوم التاريخ أم مجهول التاريخ.

وخلاصة الكلام: لا إشكال في استصحاب معلوم التاريخ، وأما مجهول التاريخ أو مجهولي التاريخ فالإشكال يجري فيهما؛ وذلك لأنّ معلوم التاريخ متيقن ومعين بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية ومشكوك في الأزمنة التفصيلية، أي الحال الحاضر.

وبعبارة أُخرى: في معلوم التاريخ لا إشكال في القضية المتيقنة، كما لا إشكال في القضية المشكوكة، وأركان الاستصحاب فيه تامة، فيجري فيه الاستصحاب، وأمّا في مجهول التاريخ سواء كان الآخر ـ أيضاً ـ مجهولاً أم معلوماً فالقضية المتيقنة مرددة بين الزمانين.

وهذا بخلاف الموضوعات المركبة، فإنّه لو كان المستصحب هناك معلوم التاريخ ـ أيضاً ـ يجري هذا الإشكال.

وأما إذا لم يكن المقيس إليه معلوم التاريخ فلم يكن مورداً لهذا الإشكال، يعني أنّ المقام يكون بعكس المقام السابق، أي: الموضوعات المركبة.

وهذه الأمور تظهر بالحساب والمقايسة.

ثمَّ يقع الكلام في وجوه تقرير هذا القول وأنّه لماذا يكون جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ مشكلاً، ولتقريره وجوه متعددة:

الوجه الأول: ـ لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ في تعاقب الحالتين ـ ما ذكرناه سابقاً وهو أنّ ما يراد استصحابه ـ وهو المجهول التاريخ ـ هل يستصحب

مقيداً بالحالة التي يتيقن بتحققها، يعني: هل تستصحب الطهارة في حال الوضوء أو الحدث حال النوم مثلاً، أو تستصحب ذات الطهارة، وذات الحدث من دون تقييد.

فإن كانت القضية المتيقنة مقيدة بحال الوضوء أو بحال النوم، فهذا الاستصحاب غير جار في نفسه؛ لأنّ ما يترتب عليه الأثر إنّما هو نفس الطهارة ونفس الحدث، وأمّا الطهارة المقيدة بحال الوضوء والحدث المتقيد بحصوله حال النوم فليس منشأ للأثر.

وإن كانت القضية المتيقنة غير مقيدة، أي: نستصحب ذات الطهارة أو ذات الحدث، فهذا من استصحاب الفرد المردد؛ لأنّ المتيقن طهارة مرددة بين كونها قبل الزوال أو بعده، فهو وإن كان معلوماً إلّا أنّه معلوم بالإجمال، وكذلك إذا كان الحدث مجهولاً والطهارة معلومةً، أو كان كلاهما مجهولين.

وقد ذكرنا في مبحث مستقل أنّ القضية المتيقنة لا بدّ وأن تكون معلومة بالتفصيل ولا يمكن أن تكون معلومة بالإجمال؛ لأنّه إمّا أن يراد استصحاب واقع الفرد، أو استصحاب العنوان الانتزاعي وهو عنوان أحد الفردين.

فإن أُريد استصحاب واقع الفرد فقد ذكرنا هناك أنّ هذا خلاف الواقع؛ إذ العلم الإجمالي ليس كاشفاً عن الواقع، بل كاشف عن الجامع.

وإن أُريد استصحاب العنوان الانتزاعي ـ وهو عنوان أحد الفردين من الطهارة أو الحدث ـ فهذا مع غض النظر عن أنّ العنوان الانتزاعي ليس منشأ للأثر، يأتي فيه الإشكال الذي ذكره المحقق النائيني، وهو عبارة عن عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، فإنّه وإن كان متيقناً بتحقق إحدى الطهارتين أو أحد الحدثين، إلّا أنّ ما يحتمل بقاؤه هو خصوص الطهارة بعد الزوال، وأمّا الطهارة قبل الزوال فهي مقطوعة الارتفاع.

وبعبارة أُخرى: في كل مورد حصل اليقين بارتفاع أحدهما فلا يصدق عليه في حال الشكّ أنّ المشكوك أحدهما ولا يقال: أشكّ في وجود أحدهما أو في بقاءِ أحدهما.

نعم، هذا صحيح في مقام التعبير؛ إذ ليس المشكوك واقعاً عبارة عن عنوان أحدهما، فعليه لا يمكن التمسك بالاستصحاب.

هذا ويمكن إنكار أصل تحقق العلم الإجمالي في بعض الصور، وهو كما إذا كان ما نريد استصحابه مطابقاً مع الحالة السابقة؛ لأنّ الموافق للحالة السابقة محقق مسلماً ومخالف الحالة السابقة مشكوك حدوثه.

ويمكن الجواب عن هذا التقريب بما أجبنا به في آخر البحث عن القسم الرابع من استصحاب الكلّي وسيأتي ـ أيضاً ـ في رد المحقق إن شاء الله تعالى.

وإجماله: أنّا لا نعتمد على العلم الإجمالي في القضية المتيقنة، بل نعتمد على العلم التفصيلي، وأنّا نستصحب الطهارة حال الوضوءِ أو الحدث حال النوم، لا على نحو التقييد، بل على نحو المعرفية، فنقول: إنّ الطهارة التي تحققت حال الوضوء هل هي باقية أو لا؟ أو الحدث الذي حصل حال النوم هل باق أو لا؟ وهذا داخل في العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي؛ إذ العلم الإجمالي إنّما يكون فيما إذا تعلق العلم بعنوان انتزاعي، غاية الأمر أنّ المعرَّف بهذا المعرِّف مشكوك وعاؤه وأنّه هل كان قبل الزوال أو بعده، وعليه فلا يجري إشكال الفرد المردد.

الوجه الثاني: في تقريب القول الثاني ما يمكن جعله تفسيراً لكلام صاحب الكفاية، فإنّ كلام صاحب الكفاية في المقام مجمل، ولعلّ أقرب التفاسير ما سنذكره وهو أنّه قال: (كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتهما وانتفائهما، للشك في المقدم والمؤخر منهما، وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، وترددها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق)[1].

توضيح كلامه متوقف على بيان مقدمتين:

---

(١) كفاية الأصول: ٤٢٢.

المقدمة الأولى: ما ذكرناها في الوجه الثاني من الوجوه الأربعة في الإشكال على الموضوعات المركبة، وأنّه يعتبر في الاستصحاب صدق عنوان البقاء و الإبقاء و الاستمرار، وأشباه هذه العناوين، وأنّ الحكم التعبدي بوجود شيء أو عدمه مع عدم صدق عنوان البقاء أو الإبقاء أو الاستمرار لا يكون من الاستصحاب بشيء، سواء قلنا بمقالة الشيخ وغيره من أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان في زمان الشك أم قلنا بأنّ الاستصحاب عبارة عن جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، أم قلنا بأنّ الاستصحاب عبارة عن توسعة المنكشف بالنسبة إلى البقاء، كما قلنا بذلك تبعاً لجماعة.

وعلى كل حال صدق البقاء أو الإبقاء وأمثالها معتبر في الاستصحاب، وعليه فإذا شككنا في مورد في صدق عنوان البقاء أو الإبقاء بالنسبة إلى الحكم التعبدي على فرض تحققه فهو ملازم للشكّ في شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد.

المقدّمة الثانية: أنّ وعاء التعبد الاستصحابي في محل الكلام ـ وهو تعاقب الحالتين ـ عبارة عن الزمان الحاضر؛ إذ في الزمان الحاضر يشكّ في أنّه محدث أو متطهر، وعليه إذا كان وعاء الشكّ متصلاً بالزمان المعين المعلوم بالتفصيل الذي يعلم بتحقق المستصحب فيه، سواءٌ كان هو الحدث أم الطهارة، فلا إشكال في جريان الاستصحاب وصدق عنوان الإبقاء والاستمرار على هذا التعبد الاستصحابي، وهو كمعلوم التاريخ في محل الكلام، كما إذا علمنا بتاريخ الطهارة في أوّل الزوال مثلاً، وكان الحدث مردداً زمانه بين قبل الزوال وبعده، فإذا رجعنا القهقرى نصل إلى زمان نعلم فيه بوجود الطهارة، وعليه: فلا إشكال في جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

وأمّا مجهول التاريخ، فبما أنّ الزمان قبل الزوال الحاضر أمره مردد بين أن يكون زمان الطهارة أو زمان الحدث ـ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب في معلوم

التاريخ ـ فإن كان الزمان السابق على الزمان الحاضر زمان الحدث فيصدق الحكم بأنّه محدث وأنّه بقاءٌ واستمرار للحدث.

وأمّا إذا كان هذا الزمان زمان الطهارة، فلا يصدق عليه الحكم بأنّه محدث وأنّه إبقاءٌ للحدث، بل هذا حكم تعبدي غير معتمد على الحالة السابقة المتيقنة، ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ أيضاً.

ويمكن الجواب عن المقدّمة الثانية نقضاً بأنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علم بحالة وكانت مرددة بين أزمنة حدوثها ونشكّ في تحقق مضادها، كما إذا علم بأنّه توضأ، إلّا أنّه لا يدري أنّه هل توضأ في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية، وعلى أي حال فهو شاك في بقاء وضوئه لاحتمال تحقق الحدث بعد الوضوء، فلا ريب في جريان استصحاب بقاء الوضوء، ولا يعتنى باحتمال الحدث، مع أنّه ليس له علم تفصيلي بزمان الطهارة، وفي كل زمان من الأزمنة هو شاك في أنّه محدث أو متطهر.

فلو كان يعتبر في الاستصحاب سبق العلم التفصيلي بزمان المستصحب فلازمه عدم جريان الاستصحاب في المثال مع أنّه لم يلتزم به أحدٌ.

وربما يقال في التخلص من هذا النقض بما قيل من أنّه لا يمكن من جريان الاستصحاب في المثال استكشاف أنّه يكفي في جريان الاستصحاب وجود قضية متيقنة وإن كان مردداً من حيث الزمان مطلقاً حتى يستنتج في المقام جريان الاستصحاب، بل المقدار الذي يستفاد من هذا المثال هو عدم اعتبار خصوص العلم التفصيلي الذي ذكر في المقدّمة الثانية.

وأمّا المقدمة الأولى ـ وهي صدق عنوان البقاء والإبقاء ـ فهو معتبر في الاستصحاب.

وهناك فرق بين المثال وما نحن فيه، وهو أنّ في المثال الحيثية الإبقائية محرزة وفي محل البحث الحيثية الإبقائية مشكوكة.

توضيح الفرق: أنّ في المثال وأشباهه العلم الإجمالي بوجود الوضوء في أحد الأزمنة غير كاف في جريان الاستصحاب، إلّا أنّ تطبيقه على كل طرف من أطراف هذا العلم ـ يعني كل زمان يحتمل حدوث الوضوء فيه ـ لو لوحظ نرى أنّ الشكّ موجود مع صدق عنوان البقاء أو الإبقاء، وأما فيما نحن فيه فليس الأمر كذلك، أي أنّه على تقدير القطع بارتفاعه، وعليه يكون صدق البقاء أو الإبقاء مشكوكاً لاحتمال الارتفاع.

وهذا الجواب عن النقض هو ما ذكره السيد الحكيم (ره) في المستمسك[1] حيث قال: (أمّا إذا كان الأثر لبقاء مجهول التاريخ في خصوص الزمان التفصيلي فلا مجال لاستصحابه، لأنّ وجوده في الزمان التفصيلي ليس بقاء لحدوثه الإجمالي ليجري فيه الاستصحاب.

وحينئذٍ فاستصحابه بلحاظ الزمان التفصيلي يتوقف على تطبيق زمان الحدوث على كلّ من الأزمنة التفصيلية ثمَّ يستصحب بلحاظ كل واحد على تقدير انطباقه عليه، فإذا تردد حدوث الحدث بين زمانين وشكّ في وجوده في زمان ثالث لهما، فاستصحاب وجوده في الزمان الثالث لا يصح بلحاظ نفس الزمان المجمل المردد، بل بلحاظ تقدير انطباقه على كل من الزمانين، ثمَّ يستصحب حينئذٍ، فيقال: إن كان قد حدث في الزمان الأول، فهو مشكوك البقاء إلى الزمان الثالث، وإن كان قد حدث في الزمان الثاني، فهو ـ أيضاً ـ مشكوك البقاء في الزمان الثالث، فإذا كان مشكوك البقاء على كل تقدير كان محكوماً بالبقاءِ شرعاً كذلك، ومجهول التاريخ في المقام ليس كذلك؛ لأنّه إن وجد قبل زمان معلوم التاريخ كان معلوم الارتفاع، وكذا الحال في الحادثين المجهولي التاريخ، فإنّ كلّ واحد منهما لو فرض وجوده في أول الزمانين المردد

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٢: ٥٠٠.

وجودهما في كل منهما كان معلوم الارتفاع ـ أيضاً ـ فيمتنع جريان الاستصحاب فيهما، بلحاظ الزمان التفصيلي).

وملخص هذه العبارة: أنّ العلم الإجمالي في المثال وزانه وزان العلم التفصيلي، لكن الكلام في أنّ الذي يلاحظ البقاء بالنسبة إليه هو المتيقن المعلوم بالعلم الإجمالي ـ أي: العلم الذي هو مجمل بلحاظ الأزمنة ـ ومردد زمان وقوعه بين الأزمنة ولا يمكن استصحاب المعلوم؛ إذ المعلوم إنّما يكون قابلاً للاستصحاب فيما إذا لوحظت أطرافه وشرط الاستصحاب كان موجوداً في كل طرف طرف، لا في المعلوم.

وهذا اقتراح يحتاج إلى شاهد، وما كنا نريده هو إبقاء نفس المتيقن، والمتيقن في محل الكلام هو الطهارة في حال الوضوء، أو الحدث حال النوم، فإن قيل: إنّ المتيقن غير قابل للاستصحاب ـ كما قيل: (إذا كان الأثر لبقاء مجهول التاريخ في خصوص الزمان التفصيلي، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّ وجوده في الزمان التفصيلي ليس بقاء لحدوثه الإجمالي) ـ فإن هذا ليس بقاء للحدوث الإجمالي، فالحدوث الإجمالي هو المعلوم لنا، فلا بدّ من القول بعدم الجريان في كلا الموردين.

والجواب عن ذلك أن قوله: (لأنّ وجوده في الزمان التفصيلي ليس بقاء لحدوثه الإجمالي) غير صحيح، بل هذا بقاءٌ؛ لأنّ في الزمان التفصيلي الشكّ إنّما في بقاء الحدث أو الطهارة، والحدث كان معلوماً بالإجمال.

وعليه فكيف يصح القول بأنّ هذا ليس بقاء لحدوثه الإجمالي، وما به قوام الاستصحاب ـ على ما هو الصحيح ـ وجود متيقن والشكّ في بقائه، وليس دائراً مدار التطبيقات الخارجية، بل وعاء الاستصحاب هو ما في النفس، والاستصحاب موجب لتوسعة الكشف الذهني.

وعليه يكفي في الشك في البقاء كونه عالماً بالطهارة حال الوضوء وإن لم يعلم زمانه، ولا يلزم أن يكون التعبد الاستصحابي استدامة للحدث أو الطهارة خارجاً؛ إذ من الممكن أن يكون اليقين مخالفاً للواقع؛ ولذا قلنا إنّ اليقين لو كان مخالفاً للواقع

فهذا لا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب متقوم بالصور النفسية.

فظهر مما ذكرنا أنّ ما ذكره صاحب الكفاية على هذا التقريب مخدوش نقضاً وحلاً، ولا يمكن التخلص من النقض بما ذكر.

الوجه الثالث: لتقريب القول الثاني هو أنّ جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ مبتلى بشبهة احتمال نقض اليقين باليقين، يعني: نحتمل فيه أن يكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وعليه فيخرج احتمالاً من نقض اليقين بالشك. وبعبارة أُخرى: أنّه شبهة مصداقية لـ «**لا تنقض اليقين بالشك**».

توضيح ذلك: أنّه إذا علمنا مثلاً بالحدث وكان مجهول التاريخ، وعلمنا بالطهارة في أول الزوال، فهنا العلم بالطهارة علم تفصيلي، وبالنسبة إلى الحدث بلحاظ الزمان علم إجمالي.

واستصحاب الحدث هنا يحتمل فيه أن يكون المتيقن منقوضاً بالطهارة في أول الزوال؛ إذ على فرض كون الحدث قبل الزوال فهو منتقض بالوضوء في أول الزوال، وعلى فرض كونه بعد الزوال فغير منتقض بالوضوء في أول الزوال، وعليه يحتمل أن يكون هذا من مصاديق نقض اليقين باليقين، هذا فيما إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً.

وأمّا إذا كان كلاهما مجهولين فبما أنه نحتمل تقدم كل منهما وتأخره، فنحتمل أن يكون المتيقن منتقضاً بالآخر.

ومع فرض احتمال كونه من نقض اليقين باليقين لا يمكن إجراء الاستصحاب.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: الجواب النقضي وهو أنّ لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضاً؛ إذ من المحتمل أن يكون الوضوء في أول الزوال منتقضاً بحدث

النوم؛ لأنّه على فرض كون النوم بعد الزوال فهو ناقض للوضوء، والحال أنّ المدعى عدم الجريان في خصوص مجهول التاريخ أو مجهولي التاريخ.

الوجه الثاني: الجواب الحلّي وهو أنّه لا بدّ من ملاحظة ضابط نقض اليقين باليقين، وأنّه ما هو ضابط نقض اليقين باليقين؟ وما هو منشأ هذه الشبهة؟

فنقول: إنّ ما هو المحتمل في المقام نقض الطهارة بالحدث، ونقض الحدث بالطهارة، سواءٌ كان أحدهما معلوم التاريخ أم لم يكن، وأمّا احتمال نقض اليقين بأحدهما باليقين بالآخر، فهو غير موجود، والتقريب المذكور مبني على الخلط بين الأمرين، والحال أنّ بينهما فرق.

توضيح ذلك: أنّه تارة نلاحظ الحالتين، فيحتمل في كل منهما أن يكون منتقضاً بالآخر، وأمّا نقض اليقين بإحدى الحالتين باليقين بحالة أُخرى، فهذا أمر آخر، ولا بدّ وأن نرى في أي مورد يكون اليقين ناقضاً لليقين الآخر؟

ومورد الكلام هو الثاني.

ولا إشكال في أنّ مجرد كون متعلق اليقين الناقض ضد اليقين السابق ـ والمراد بالضدّ هو الضدّ بالمعنى الأعمّ من الضد الاصطلاحي والنقيض ـ غير كاف في نقض اليقين باليقين، بل مضافاً إلى ذلك لا بدّ من إحراز وحدة الموضوع، والقطع بتأخر زمان الناقض عن المنتقض.

وأمّا إذا شككنا في وحدة الموضوع فليس هنا احتمال نقض اليقين باليقين، كما إذا علمنا بتعدد الموضوع.

وبعبارة أُخرى: مضافاً إلى التضاد بين متعلقي اليقين ـ لصدق الناقض والمنتقض ـ لا بدّ من القطع بوحدة الموضوع والقطع بتأخر الناقض زماناً عن المنتقض، والشكّ في وحدة الموضوع أو في التأخر مساوق للعلم بتعدد الموضوع وعدم التأخر، فإنّه إذا كان عالماً بحياة مقلّده وعلم بموت عالم واحتمل أن يكون مقلّده، فهنا لا يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب من جهة احتمال أن يكون هذا من نقض اليقين باليقين.

وهكذا فيما إذا علم بالمضاد مع وحدة الموضوع، إلّا أنّه لا يعلم بتأخر العلم بالمضاد، كما إذا علم بالحدث وعلم بالوضوء، إلّا أنّه لا يدري أنّ الحدث هل كان سابقاً على الوضوء أو لا؟ فهنا ـ أيضاً ـ لا يصدق نقض اليقين باليقين، وكما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً، وعلم بصدور كبيرة منه، إلّا أنّه لا يدري أنّها هل صدرت قبل يوم الجمعة أو بعده، والقطع بصدور الكبيرة منه لا يكون منشأً للقول بأنّي احتمل نقض اليقين باليقين؛ وذلك لأنّ اليقين إنّما يكون ناقضاً فيما إذا علم بتأخر متعلقه زماناً عن متعلق الثاني.

فإذا ظهرت هذه المقدمة ـ وأنّه فرق بين احتمال نقض الطهارة بالحدث وبالعكس، وبين نقض اليقين باليقين، فإنّه يعتبر في نقض اليقين باليقين القطع بوحدة الموضوع والقطع بتأخر الزماني ـ يظهر الجواب عن التقريب، فبما أنّه لا يعلم التأخر الزماني لأحدهما فلا يمكن القول بأنّي احتمل نقض اليقين باليقين؛ إذ لا يصدق عليه نقض اليقين باليقين، وكذلك فيما إذا كانا مجهولي التاريخ، إذ في كل واحد منهما وإن كنا نحتمل تأخر المنطبق عليه عن المنطبق عليه المعلوم الآخر، إلّا أنّا لا نعلم بأن يكون المتأخر منطبق عليه هذا المعلوم.

وإجمالاً: بما أنّا لم نحرز أنّ الواقع الذي يحكي عنه هذا اليقين متأخر عن الواقع الذي يحكي عنه اليقين الآخر، فلذا لا يصدق عليه نقض اليقين باليقين.

هذا تمام الكلام في الوجوه الثلاثة التي كنا بصدد ذكرها والجواب عنها.

وفي ضمن كلمات القوم قد ذكرت وجوهٌ كثيرةٌ لإنكار جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ في تعاقب الحالتين، إلّا أنّ عمدة الوجوه هي ما ذكرناه، وبما ذكرنا ظهر أنّ القول الثاني في تعاقب الحالتين الذي ذهب إليه جماعة من المتأخرين من الإمامية لا يمكن الالتزام به.

القول الثالث: في تعاقب الحالتين وهو ما ذهب إليه المحقق في المعتبر وجمع من المتأخرين، وذهب إليه جمع من العامة من الذين تقدموا على المحقق، وهو أنّه إذا كانت

الحالة السابقة على الحالتين معلومة، فلا بدّ من الأخذ بضد الحالة السابقة، وإذا كانت مجهولة فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل المتأخر، كما ذهب إليه المشهور.

فمورد كلام المحقق ومن تبعه هو صورة العلم بالحالة السابقة، بتقريب أنّه إذا كان عالماً بالحالة السابقة على الحالتين، فلا شكّ أنّ الحالة السابقة منتقضة بضدها، ونشكّ في انتقاض الضدّ، فلذا لا نعتني بهذا الشكّ ونأخذ بضد الحالة السابقة.

كما إذا كان أول طلوع الشمس مثلاً محدثاً، ثمّ طرأت عليه حالتان، حالة النوم وحالة الوضوء، ويشكّ في المتقدّم والمتأخر من الحالتين، فهنا يحصل له القطع بأنّ في حال الوضوء كان متطهراً وانتقض الحدث الذي كان في أوّل طلوع الشمس، ويشكّ في أنّ الوضوء هل انتقض بالنوم أو لا، فإن كان النوم قبل الوضوء، فلا أثر له، وإن كان بعده فهو محدث والوضوء منتقض، وتدخل المسألة في كبرى (من علم بالوضوء وشكّ في الحدث يبني على أنّه متطهر) التي هي من المسلمات تقريباً ـ وإن خالف في ذلك بعض العامّة ـ كما إذا كان في أول الطلوع متطهراً فيدخل في كبرى (من علم بالحدث وشكّ في الطهارة يبني على أنّه محدث) وهي من المسلمات عند الجميع.

وقد عدّه بعض من وافق المحقق بأنّ صورة العلم بالحالة السابقة خارجة عن محل الكلام، أي أنّه من الواضحات كما في كشف اللثام، إلّا أنّه ليس الأمر كما ذكر، وليس هذا القول من الواضحات، وكلام المحقق متوقف على مقدمتين:

المقدّمة الأولى: جريان الاستصحاب في ضدّ الحالة السابقة.

المقدّمة الثانية: عدم جريان الاستصحاب في موافق الحالة السابقة.

أمّا الأولى: فلا إشكال فيها من وجهة نظرنا، سواءٌ كان ضدّ الحالة السابقة معلوم التاريخ أم مجهول التاريخ.

ولا بدّ من التذكير بأنّ ضد الحالة السابقة الذي يجري فيه الاستصحاب إن كان معلوم التاريخ، كما إذا كان ضدّ الحالة السابقة هو الوضوء عند الزوال، فهنا كون هذا الاستصحاب استصحاباً شخصياً أو كلياً، فيه وجهان، ودائر مدار ما ذكرنا في أول

أقسام استصحاب الكلي من أنّه إذا كان الأثر مترتباً على الفرد بما أنه فرد فهو من الاستصحاب الشخصي، وإن كان الأثر مترتباً على الجامع وهذا الفرد مصداق للجامع، فهو من استصحاب الكلي.

وأمّا إذا كان المضاد للحالة السابقة هو مجهول التاريخ، كما إذا كان الضدّ هو الوضوء، فهنا إن قلنا بأنّ الترديد الزماني موجب لتعدد الهوية الشخصية، فيكون من استصحاب الكلي القسم الثاني.

وأمّا بناءً على المختار من أنّ الترديد الزماني لا يوجب التعدد فيكون من استصحاب الكلي القسم الأول.

وعلى أي نحو كان فلا إشكال في جريان الاستصحاب في ضد الحالة السابقة من وجهة نظرنا، و قد تقدم الجواب عن إشكال عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ. وكلام المحقق إنّما يكون مع قطع النظر عن هذا الإشكال.

وأمّا المقدمة الثانية فهي عدم جريان الاستصحاب في الموافق للحالة السابقة في مجهول التاريخ وفي معلوم التاريخ.

أما على فرض الجريان في مجهول التاريخ، كما إذا كان في أول طلوع الشمس محدثاً، وفي أول الزوال متوضأً، والحدث مردد بين كونه قبل الزوال أو بعده، فهنا استصحاب الحدث الذي هو مجهول التاريخ داخل تحت عنوان فيه اختلاف بيننا وبين بعض الأعاظم، من أنّه هل لنا قسم رابع للاستصحاب أو لا، وهو أنّا لو قطعنا بثبوت فرد وبارتفاعه وبتحقق عنوان نشك في انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره، ولو كان منطبقاً على هذا الفرد فهو مرتفع وإن كان منطبقاً على غيره فهو باق، فذهب بعض الأعاظم إلى أنّ هذا داخل في القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي، ونحن قد ذكرنا أنّ هذا نوع من القسم الثاني، والضابط المذكور للقسم الثاني يشمل هذا النوع، وذلك لأنّ الحدث الموجود حال النوم مردد بين كونه متأخراً عن أول الزوال الذي هو زمان الوضوء وبين تقدمه عليه، فإن كان متأخراً عن الزوال، فهذا أي النوم مثلاً قد

سبب إيجاد حدث، وإن كان قبل الزوال فبما أنّه مسبوق بالحدث، فهذا النوم لا يوجب إيجاد الحدث، والحدث حال النوم منتسب إلى الحدث الأول الذي كان في أول طلوع الشمس، فعليه بما أنّ تعدد السبب يوجب تعدد الفرد، فهذا داخل في استصحاب الكلي القسم الثاني على المختار، وداخل في استصحاب الكلّي القسم الرابع بحسب وجهة نظر السيد الخوئي (حفظه الله)، وهكذا على فرض جريان الاستصحاب فيما إذا كان الموافق للحالة السابقة معلوم التاريخ.

أمّا لماذا لا يجري الاستصحاب في الموافق للحالة السابقة؟ فيمكن أن يكون نظر المحقق ومن تبعه إلى الإشكال الذي ذكرناه في استصحاب الكلي القسم الثالث وأجبنا عنه.

والإشكال هو أنّه إذا كان المعلوم بالإجمال معنوناً بعنوان ويحتمل أن يكون المنطبق عليه هذا العنوان هو الفرد الواقعي الذي نعلم بارتفاعه ويحتمل أيضاً أن يكون المنطبق عليه هذا العنوان غير ما نعلم بارتفاعه، فأدلة الاستصحاب قاصرة عن شمولها لمثل هذه الصورة؛ لأنّ الاستصحاب بصدد إطالة عمر الشيء القابل للإطالة، وفيما نحن فيه إن كان الواقع عبارة عن الحالة التي قبل الحالتين، فهو وإن كان له واقعية إلّا أنّه غير قابل لإطالة العمر لانتقاضه بضده.

وأمّا غيره فلا واقعية له؛ لأنّا لا نعلم بوجود واقعية لغير الحدث الأول، فأمر الاستصحاب مردد بين ما له واقعية وبين ما ليس له واقعية، فلا يجري الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى: لا بدّ من إحراز واقعية المستصحب، وفي المقام لم نحرز واقعيةً للحدث حال النوم.

والجواب عن ذلك ما ذكرناه هناك من أنّ الاستصحاب ليس إطالة العمر في وعاء الخارج، بل هو مرتبط بالحالات النفسية، والاستصحاب يوجب توسعة المنكشف في وعاء النفس، وفي الوحدة والتعدد دائر مدار الوحدة وتعدد الصور النفسية، ونفس أنّه كان حدث حال طلوع الشمس له واقعية ونعلم بانتقاضه، وحدث

كان موجوداً حال النوم سواء كان بسبب النـوم أم بغـيره أيضـاً لـه واقعيـة، فـيمكن استصحابه.

فقد ظهر أنّ الأصل جار فيها سواءٌ كان أحدهما معلوماً والآخر مجهـولاً أم كـان كلاهما مجهولين، وسواءٌ كان ضد الحالة السابقة أم موافقاً لها.

هذا تمام الكلام في أصول الأقوال في مسألة تعاقب الحالتين. وقلنا: إنّ المختار هو القول الأول، وهو جريان الأصلين وتساقطهما بالمعارضة.

بقي هنا شيءٌ:

وهو أنّه التزم صاحب الرسائل[1] بما التزم به المحقق، إلّا في صورة واحدة، وهـي ما إذا كان الموافق للحالة السابقة معلوم التاريخ، فذكر أنّ الاستصحابين يتعارضان في هذه الصورة، وأمّا في غير هذه الصورة فلا بدّ من الأخذ بضد الحالة السابقة.

وأساس كلامه أنّ الاستصحاب لا يجري في مجهول التاريخ فـيما إذا كـان موافقـاً للحالة السابقة.

والسرّ في عدم جريان الاستصحاب في هذا المورد هو عدم حصول العلم بالحالـة السابقة حتى يمكن استصحابه؛ فإنّه إذا فرضنا أنّه كان محـدثاً في أول طلـوع الشـمس بالحدث الأصغر، ثمّ علم بأنّه صدر منه وضوءٌ ونـوم، ولا يـدري أيّهـما مقـدم، فهنـا استصحاب الوضوء لا إشكال فيه، من جهة العلم بتحقـق الوضـوء، غايـة الأمـر لا يدري في أي زمان تحقق.

وأمّا استصحاب الحدث إذا كان مجهول التاريخ فلا يجري؛ لأنّه إمّا نقيّد الحـدث بالحدث حال النوم، أو نستصحب ذات الحدث.

أمّا الحدث المقيّد فإنّه وإن كان متعلقاً لليقين، إلّا أنّه لا أثر له؛ لأنّ الآثـار مترتبـة على ذات الحدث، لا الحدث حال النوم.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٢٠٠.

وأمّا ذات الحدث فلا يمكن القول بأني أشكّ في تحقق الحدث إمّا قبل الوضوء أو بعده؛ لأنّه عالم بتحقق الحدث في ضمن الحالة السابقة على الحالتين وقاطع بارتفاعه بسبب الوضوء، ويشكّ في حدوث حدث آخر، فإنّه إن كان النوم قبل الوضوء فلا أثر له، وإن كان بعده فله أثر، ففي هذا المورد ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجود الحدث وارتفاعه والشك في حدوث فرد آخر من الحدث.

وعليه، فالاستصحاب في نفسه غير جارٍ، هذا فيما إذا كان مجهول التاريخ موافقاً للحالة السابقة على الحالتين.

وأمّا إذا كان مجهول التاريخ مضاداً للحالة السابقة فليس هنا انحلال، وذلك لأنّ ما كان يوجب الانحلال هو الموافقة مع الحالة السابقة.

وفي هذا المورد المفروض أنّه مضاد للحالة السابقة، والمضاد للحالة السابقة إمّا تحقق في هذا الزمان، أو ذاك الزمان، فنستصحبه.

وملخص الكلام: أنّه فيما إذا كان مجهول التاريخ موافقاً للحالة السابقة على الحالتين فليس هنا علم إجمالي، بل علم تفصيلي بتحقق فرد من الحدث، مع القطع بارتفاعه والشكّ في تحقق فرد آخر من الحدث، واستصحاب الفرد - أي استصحاب المقيد - لا يمكن؛ لأنّه لا أثر له، واستصحاب الكلّي - أي استصحاب الذات - أيضاً لا يمكن؛ لأنّه من استصحاب الكلّي القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب، وهو ما إذا علم بتحقق فرد من الكلّي ونشكّ أنّه هل تحقق فرد آخر من هذا الكلّي عند زواله أو لا؟ بل المقام أمره أسوء من هذا الاستصحاب؛ إذ في المقام نعلم بأنّ عند زواله لم يتحقق فرد آخر، بل نشك في أنّ بعد زواله مع فصل طويل هل تحقق فرد آخر أو لا؟ فلا يجري الاستصحاب هنا بطريق أولى.

وعليه، ففي مجهول التاريخ الاستصحاب يجري فيما يكون مضاداً للحالة السابقة دون الموافق.

وأمّا إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً، فإن كان المجهول هو المضاد فيجري فيه الاستصحاب كما يجري في معلوم التاريخ، فيتعارضان ويتساقطان.

والجواب عنه هو ما تقدّم في مبحث استصحاب الكلّي القسم الرابع.

وملخصه: أنّه نستصحب الحدث حال النوم، إلّا أنّه لا نأخذه مقيداً بل نأخذه معرّفاً.

والسرّ في أخذه على نحو المعرّفية هو أنّا نعلم بتحقق الحدث حال النوم، غاية الأمر نحتمل أن يكون الحدث ناشئاً من النوم كما نحتمل أن يكون الحدث ناشئاً من الحدث السابق على النوم.

وعلى أي حال بما أنّا نعلم أنّه نام فنقطع بأنّه محدث في حال النوم، فالحدث الذي هو مقطوع من جهة العلم بالنوم حصة من الحدث، لا مطلق الحدث، ومعرّفه عنوان الحدث حال النوم وعليه تترتب الأحكام الشرعية، والكلام في أنّه وجد بوجود الحدث الذي كان محققاً في أول طلوع الشمس أو أنّه وجد بوجود آخر، فهذا يدخل تحت عنوان تعرضنا له سابقاً، وهو أنّه إذا علمنا بتحقق فرد وبتحقق عنوان ونشكّ في أنّ العنوان هل تحقق في ضمن الفرد المعلوم تحققه أو في ضمن فرد آخر؟ وقلنا إنّ هذا داخل في استصحاب الكلّي القسم الثاني، ويجري فيه الاستصحاب.

وهذا هو الذي ذكره بعض الأعلام من استصحاب الكلّي القسم الرابع؛ إذ في المقام لا نعلم أنّ الحدث حال النوم الذي هو حصة من الحدث هل وجد بوجود الحدث المقطوع الارتفاع أو وجد بوجود حدث آخر، ويختلف هذا المثال عن الأمثلة المتعارفة في القسم الثاني بأنّ الأمثلة هناك في الأفراد العرضية كالبقة والفيل، وهذا المثال في الأفراد الطولية.

التنبيه الحادي عشر

في استصحاب حكم المخصص مع العموم الأزماني

وهو ما إذا وجد عام وخصص بمخصص أزماني، وشككنا بعد خروج قطعة من الزمان التي أخرجت عن حكم العام أنّ الباقي بحكم العام أو بحكم المخصص، فهل هنا أصل لفظي نتمسك به يفيد أنّ الباقي بحكم العام أو لا؟ وعلى فرض عدم وجود أصل لفظي، فعلى القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية مع توفر شرائطه فنتمسك باستصحاب المخصص.

وهذا مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] فنفرض أنّه يدل على لزوم كل عقد، ويخصص بمخصص في قطعة من عقد، فنشكّ في أنّه فوري أو على نحو التراخي من جهة أنّ ما بعد هذا الوعاء الذي حكم فيه بالخيار هل يرجع إلى أصل لفظي، أي أنّه هل هنا أصل لفظي يدل على الحكم أو لا؟ فإن وجد أصل لفظي يدلّ على أنّ ما بعد هذا الزمان لازم فهو، وإن لم يوجد أصل لفظي، فإن لم يؤخذ الزمان مقوماً وقلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، فنتمسك بالاستصحاب، وإلّا نتمسك بسائر الأصول والقواعد.

ومن هذا العنوان الذي ذكرناه ظهر أنّ هذا البحث في الحقيقة ليس من أبحاث الاستصحاب، بل من أبحاث العام والخاص، وبما أنّ الأكابر عنونوا هذا البحث في الاستصحاب فنحن أيضاً ذكرناه في الاستصحاب تبعاً لهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المحقق الثاني (قدس سره) ذهب إلى وجود أصل لفظي في هذا السنخ من الموارد مطلقاً.

ويظهر من كلمات الشيخ والمحقق الخراساني والنائيني وغيرهم تفاصيل متعددة، إلّا أنّا نذكر أولاً كلام المحقق الثاني ونجعله الأساس، ثمّ نذكر كلام الأكابر بعنوان

---

(١) سورة المائدة الآية: ١.

الاعتراض على ما ذكره المحقق، والمختار في المقام هـو مـا ذهـب إليـه المحقـق الثـاني وجماعة من المحققين.

توضيح ما ذهب إليه المحقق هو: أنّ قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1] يـدل عـلى لزوم كلّ عقد، وله شمولان: الشمول الأفرادي، والشمول الأزماني.

أمّا شموله الأفرادي فهو في غاية الوضوح، وهو لزوم كل عقد عقد.

وأما شموله الأزماني فهو من جهة الإطلاق.

وطريق استفادة الإطلاق هو أنّ اللزوم في الآية مطلق غير مقيد، وليس المراد من اللزوم: اللزوم آناً ما؛ إذ جعله يكون لغواً؛ لأنّ من يفسخ إنّما يفسخ بعد تحقق العقـد، ويفصل بين العقد والفسخ آن، فلا بدّ من أن يكون اللزوم إمّا محدوداً بحدّ أو مطلقـاً، وتحديده بحد دون آخر ترجيح بلا مرجح، فبما أنّه ليس في المقـام مقيـد، فـلا بـدّ مـن الأخذ بالإطلاق، وهو ثبوت اللزوم في جميع الأزمنة.

ويعبر عن الشمول الأفرادي بالعموم، كما يعبر عن الشمول الأزماني بالإطلاق.

وعليه فيتصور هنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون دليل ثبوت الخيار في قطعة من الزمان في أوّل قطعة من زمان تحقق هذا الفرد، كما إذا كان دليل خيار المجلـس هـو الإجمـاع ـ إذ إنـه لـو كـان الدليل هو الرواية فهي تدل على التحديد لقوله (عليه السلام): «فإذا افترقا فقد وجب البيع»[2] ـ ففي الآن الأول ـ ما لم يفترقا ـ الخيار ثابت بالإجماع، ثمَّ نشـكّ في أنّ الخيـار بعد الآن الأول هل هو مستمر أو أنّه محكوم باللزوم؟

وبعبارة أُخرى: التخصيص قد يكون في أول أزمنة تحقق الفرد.

الصورة الثانية: أن يكون التخصيص في الأثناء، مثل خيار العيب والغبن بناءً على القول بأنّ ظهور الغبن والعيب شرط شرعي، لا أن يكون كاشفاً.

---

(١) سورة المائدة الآية: ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢.

أمّا في الصورة الأُولى لو دلّ دليل على ثبوت الخيار في أول أزمنة عقد أو صنف من العقود أو نوع من العقود وشككنا في استمرار الخيار وعدمه. فمرجع هذا الشكّ إلى أنّه لو كان الحكم بالخيار ثابتاً له إلى الأبد فهذا خارج بخروج فردي من ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾ وأمّا لو كان الحكم بالخيار إلى مدة، فبعد الافتراق في المثال يكون فرداً من أفراد ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾، فمرجع الشكّ في أنّ ما بعد زمان التخصيص هل هو محكوم بحكم المخصص أو العام، إلى الشكّ في التخصيص الأفرادي وعدمه.

وفي هذه الصورة لا بدّ من التمسك بأصالة العموم، لا أصالة الإطلاق.

وأمّا في الصورة الثانية، فلو دلّ الدليل على ثبوت الخيار في الأثناء فنحن نقطع بأنّه غير مخصص بالتخصيص الأفرادي؛ إذ المفروض ثبوت اللزوم له إلى مدة، وهي إلى زمان ظهور الغبن أو العيب، فإن كان الخيار في هذه الصورة مستمراً فهو مزيد تقييد للإطلاق الأزماني، وإن لم يكن مستمراً يحدّد رفع اليد عن الإطلاق الأزماني بتلك القطعة.

وأمّا عدم التخصيص الأفرادي في هذه الصورة فهو مقطوع به، فهنا يتمسك بالإطلاق الأزماني في غير الزمان الذي نعلم بأنّه ليس بمحكوم في هذا الزمان بحكم العام، وأمّا احتمال التخصيص الفردي فهو غير موجود في هذه الصورة.

فظهر مما ذكرنا أنّه فيما إذا كان الخيار ثابتاً في أول الأزمنة، وشككنا في استدامته فلا بدّ من التمسك بالعموم، وفيما إذا كان الخيار ثابتاً في الأثناء فلا بدّ من التمسك بالإطلاق، وعليه ففي كلتا الصورتين يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي وليس مجال للاستصحاب.

واعترض عليه بوجوه:

الاعتراض الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري، وكلامه مبني على أن الرجوع إلى العموم متوقف على مكثّرية الزمان، وأمّا إذا لم يؤخذ الزمان على نحو المكثرية

والمفردية فلا وجه للرجوع إلى العموم، وقد ذكر الشيخ في الرسائل[١]: (يصحّ التمسك بالأصل اللفظي فيما إذا أخذ فيه عموم الأزمان افرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، فينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الزمان كقوله: أكرم العلماء في كل يوم، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة.

وأمّا إذا لم يؤخذ الزمان مكثراً بأن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثمَّ خرج فرد في زمان فلا يمكن التمسك بالأصل اللفظي؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم المخصص للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة).

وظاهر كلام الشيخ أنّه لا يرى وجهاً للرجوع إلى الأصل اللفظي في كلتا الصورتين.

أمّا في الصورة الأولى فقد قلنا: إنّه لا بدّ من الرجوع إلى العموم الأفرادي، سواءٌ أخذ الزمان مكثّراً أم لم يؤخذ كذلك؛ وذلك لأنّ هذا الفرد لو حكم في أول الأزمنة بالجواز فإن كان الجواز مستمراً يلزم منه التخصيص الأفرادي، ومعناه: أوفوا بالعقود، إلّا هذا الفرد.

وإن كان التخصيص محدوداً بزمان خاص، فهذا الفرد يكون داخلاً، ومعناه: أوفوا بالعقود حتى هذا الفرد، إلّا أنّه بعد زمان التخصيص.

ففي الصورة الأولى التمسك بالعام غير متوقف على أخذ الزمان مكثراً؛ إذ لا نريد التمسك بالإطلاق الأزماني، بل نتمسك بالعموم الأفرادي، وما ذكره من قوله: (إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم المخصص) إلى آخره، محل تأمّل؛ إذ لا يلزم في الصورة الأولى تخصيص فردي، وأمّا في الصورة الثانية فليس فيها تخصيص أفرادي أيضاً، بل الكلام في التخصيص الأزماني، وأنّه هل بحدٍ وسيع أو بحدّ ضيّق؟

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٧٤.

وقد ذكرنا في مباحث الألفاظ أنّه عند الشكّ في التخصيص نرجع إلى العام سواء كان العام استغراقياً وكل زمان زمان أم كان بنحو العام المجموعي.

والسر فيه: هو أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، فبالمقدار الذي نقطع بعدم التطابق نرفع اليد عن الأصل، وفي الزائد نرجع إلى الأصل، وهنا لا مانع من الرجوع إلى الإطلاق الأزماني الذي مفاده مفاد العام المجموعي.

وأمّا ما ذكره من قوله: (لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة) فهو شاهد على أنّ هذه الصورة ليست مراد الشيخ؛ إذ تتنافى هذه العبارة مع ما ذكره؛ لأنّه من المقطوع به عدم التخصيص الأفرادي في هذه الصورة؛ إذ بلحاظ القطعة الأولى كان داخلاً في عموم ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾، وكان لازماً.

والكلام في رفع اليد عن الإطلاق الأزماني، وأنّه يرفع اليد عنه بحد ضيق أو بحد وسيع.

الاعتراض الثاني: ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني، وهو عدم إمكان الرجوع إلى الأصل اللفظي في خصوص الصورة الثانية. وأمّا إذا كان التخصيص في أوّل الأمر، كخيار المجلس ـ بناءً على ثبوته بالإجماع ـ فقد قبل إمكان الرجوع إلى الأصل اللفظي.

والأصل اللفظي في الصورة الثانية عبارة عن الإطلاق الأزماني ـ على ما تقدم ـ لا العموم الأفرادي؛ إذ من الأوّل كان داخلاً، والكلام في أنّه بعد ظهور العيب إلى الأبد يكون جائزاً أو أنّه بعد مدة يحكم بلزومه للأصل اللفظي وهو الإطلاق الأزماني.

وهنا ذكر صاحب الكفاية أنّه لا يمكن التمسك بالإطلاق الأزماني.

والوجه فيه مبتن على أمرين:

الأمر الأول: الإذعان بأنّ الحكم إنّما يتكثر بتكثر موضوعه، وأمّا إذا كان الموضوع واحداً فالحكم لا يكون قابلاً للتكثر والتعدد، أي: لا يمكن أن ينحل الحكم إلى أحكام متعددة مستقلة مع فرض وحدة الموضوع أو المتعلق.

الأمر الثاني: أنّ لكلّ فرد من أفراد الموضوع حكماً واحداً، ولا يمكن أن يكون للفرد الواحد من الموضوع حكمان، وهذا نتيجة الأمر الأول، فالحكم الواحد لا يمكن تخلل العدم في قطعتي وجوده، يعني أنّه لا يمكن فرض الحكم واحداً مع تخلل النقيض في قطعتي وجوده.

وبعبارة أُخرى: لا بدّ أن تكون وحدة الحكم محفوظة، والانفصال مساوق للتعدد، كما أنّ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة.

وعليه، ففيما نحن فيه إن دلّ الدليل على ثبوت الخيار في الأثناء لهذا الفرد من العقد، ولا إشكال في أنّ هذا فرد من العقد، وهذا يقتضي أن لا يثبت العام له إلّا حكماً واحداً، فإن التزمنا بأنّ اللزوم كان ثابتاً له ثمَّ انقطع اللزوم بسبب دليل الخيار، ثمَّ بعد ذلك يتمسك للزوم بالأصل اللفظي، فهذا مناف للأمرين المذكورين؛ لأنّ لازم ذلك إمّا رفع اليد عن الأمر الأول والقول بأنّ الفرد الواحد من الموضوع يمكن أن يكون له حكمان، وإمّا رفع اليد عن الأمر الثاني والقول بأنّ الانفصال لا ينافي الوحدة، ولا يمكن الالتزام بأي منهما؛ إذ لا إشكال في أنّه فرد واحد من الموضوع، والفرد الواحد لا يقتضي إلّا حكماً واحداً، كما لا إشكال في تنافي الانفصال مع الوحدة.

وعليه، فما يصيب هذا الفرد من ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ حكم واحد، فإن جاز التمسك بالإطلاق الأزماني بعد وعاء التخصيص الذي في الأثناء يلزم أن يكون له حكمان، وهذا غير معقول؛ لأنّه إمّا لا بدّ من فرض الواحد ـ وهو الموضوع ـ متعدداً، وهذا مما لا وجه له؛ لأنّه حقيقةً فرد واحد، أو فرض ما هو المتعدد واحداً، وهذا أيضاً مما لا وجه له، ومخالف للبرهان.

وعلى ما ذكر فهذا الفرد من العقد له حكم باللزوم في أول الأمر إلى زمان ظهور العيب وله حكم بالجواز إلى الأبد. اللهم إلّا أن يكون هنا دليل على اللزوم.

والذي ذكرناه تقرير لجملة من جملات صاحب الكفاية في المقام، وهي قوله: (فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول ـ أي: لا يكون الزمان مفرداً ـ فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته؛ لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة في موضوعه وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلّا لاستصحابه)[1].

ولصاحب الكفاية حاشية على ما ذكره هو، إلّا أن المحقق الأصفهاني نقله بالمضمون بعبارة لطيفة نذكرها للطافتها وهي: (بل يلزم من شموله ـ بعد خروجه في زمان ـ تعدد الواحد و اتصال المنفصلين و استمرار المنقطع، كما عن شيخنا الأستاذ قدس سرّه في تعليقته الأنيقة على الرسائل)[2].

والجواب عن المحقق الخراساني: أنّه لا مانع من الالتزام بوحدة الحكم في بعض الموارد، كما لا مانع من الالتزام بتعدد الحكم في بعض الموارد.

وأمّا الموارد التي نلتزم فيها بوحدة الحكم، فهي من قبيل ما إذا تعلق الحكم الوجوبي بإكرام كل عالم في يوم السبت على نحو استفيد منه الاستيعاب ـ أي: استيعاب يوم السبت ـ بنحو يكون الحكم بالنسبة إلى كل عالم له إطاعة واحدة وعصيان واحد. ودل دليل على عدم وجوب إكرام صنف، أو فرد، في خصوص الساعة الأُولى من الزوال، فهنا نلتزم جمعاً بين الدليلين بأنّ هذا الصنف، أو الفرد أيضاً واجب الإكرام، وله إطاعة واحدة وعصيان واحد، غاية الأمر أنّ إكرامه لا بدّ وأن لا يكون في الساعة الأولى من الزوال.

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤٢.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢٦١.

فعليه في المثال نقول: إن اقتضى الإطلاق الاستيعاب، وكان دليل على خلاف الاستيعاب في قطعة من يوم السبت فنلتزم بأنّ هنا حكم واحد. وعدم وجوب إكرام هذا الصنف أو هذا الفرد في ساعة لا يضر بوحدة الحكم.

فإن قيل: إنّ الانفصال مساوق للتعدد، فكيف تقولون بأنّه حكم واحد؟

قلنا: إنّ الحكم في الوحدة والكثرة ليس دائماً تابعاً للمتعلق في الاتصال وعدم الاتصال، بل الحكم الارتباطي، كما فرضنا ذلك له إطاعة واحدة وعصيان واحد، وهو في الوحدة والكثرة دائر مدار وحدة الملاك ووحدة الحكم الجزائي المترتب عليه، وفي الغالب المتعلق يكسب الوحدة من الحكم، فإنّه نرى كثيراً أنّ أموراً متكثرة ومنفصلة تجب بوجوب واحد كالصلاة، فإنّها مركبة من أمور متعددة ومن مقولات مختلفة، وكذلك الحجّ وغيرهما، والفصل بين أجزاء الصلاة بحيث لا يضر بالتوالي غير مضر فيها، وفي الحج أوضح.

فالحكم لا تتوقف وحدته على عدم جواز الفصل، أي: لا يضر بوحدة الحكم ـ فيما إذا كان له إطاعة واحدة وعصيان واحد، أو له حكم جزائي واحد أو له ملاك واحد ـ الفصل بين الأعمال التي يحصل بها الامتثال، والحكم هو الذي يوجب وحدة المتعلق، لا أنّ الحكم يكسب الوحدة من المتعلق.

وملخص الكلام: أنّ الفصل في الأمور الارتباطية لا يضر بوحدة الحكم، يعني: أنّ الحكم حكم واحد مع فرض الانفصال.

وأمّا الموارد التي نلتزم فيها بتعدد الحكم، فهي مثل لزوم العقد؛ لأنّ هذا العقد قبل ظهور العيب أو الغبن كان محكوماً باللزوم، ثمَّ ارتفع اللزوم في مدة يمكنه إعمال الخيار فيها، ثمَّ بعد ذلك نحكم بلزوم آخر بعد هذه المدّة.

وهنا لو لم يفصل الحكم المخالف كان اللزوم لزوماً واحداً بالوحدة الاتصالية، إلّا أنّه بما أنّ الدليل دل على خلاف اللزوم في هذه المدّة، فهنا لزومان.

إن قيل: إنّ هذا عقد واحد فكيف يكون له حكمان ولزومان؟

قلنا: إنّ ما قيل من أنّ لكل موضوع وفرد ثابت حكماً واحداً متصلاً ليس مما قام لا برهان عليه، وأنّه لابد من وحدة وأنّ هذه الوحدة وحدة اتصالية، بل قيل ذلك من جهة عدم المقتضي للانفصال، فإن اقتضى الجمع بين الأدلة أنّه قبل ظهور العيب له اللزوم، وبعد ظهور العيب ومضي مدة لإعمال الخيار له لزوم آخر، فلا مانع من الالتزام به، وفي المقام الجمع بين الأدلّة يقتضي ذلك؛ لأنّ مقتضى العموم الأفرادي ثبوت اللزوم لهذا العقد، ومقتضى الإطلاق الأزماني أنّ الحكم مستوعب لجميع الأزمنة، ودليل التخصيص يقتضي عدم اللزوم في الأثناء، فنحن نرفع اليد عن الدليل بمقدار يكون له مزاحم ومعارض جمعاً بين الأدلّة.

نعم، لا نحكم بتكثر الحكم بلا جهة، بل نحكم باتصاله بمجرد الدليل على الاستيعاب، ولكن حيث توجد جهة لذلك وهي الجمع بين الأدلة فأي مانع من تكثر الحكم لفرد واحد؟ فيكون في قطعة من الزمان ذا فرد واحد وفي قطعة أخرى ذا فرد آخر.

الاعتراض الثالث: على المحقق الثاني ما عن صاحب الرسائل، وهو الإشكال في خصوص الصورة الأُولى بعكس ما اعترض عليه المحقق الخراساني حيث اعترض في الصورة الثانية، ووافق المحقق في الصورة الأُولى في التمسك بالعموم الأفرادي، إلّا أنّ مبدأ حدوث الحكم بعد زمان التخصيص، يعني ما دام المتعاقدان في المجلس لا نحكم باللزوم. وأمّا من أول الافتراق فهذا عقد ونحكم بلزومه.

والاعتراض هو أنّه لا يمكن التمسك بالعموم الأفرادي في الصورة الأُولى بتقريب: أنّ مقتضى العموم الأفرادي وإن كان لزوم هذا العقد بعد الافتراق، إلّا أنّ هذا معارض بعكس نقيض الإطلاق الأزماني، وصحة عكس النقيض لازم صحة الأصل؛ وذلك لأنّ الإطلاق الأزماني يقتضي أنّ الحكم الثابت لكل فرد مستوعب لجميع الأزمنة، وعكس نقيضه (كلّ حكم لم يكن مستوعباً لجميع الأزمنة لا يثبت لفرد)، وعكس النقيض يتعارض مع العموم الأفرادي.

وبعبارة أُخرى: هذا العقد في القطعة الأُولى محكوم بالخيار في الصورة الأُولى، وبعد الافتراق يقتضي العموم الأفرادي أنّ هذا فرد ويحكم بلزومه، والإطلاق الأزماني يقتضي أنّ كل حكم ثبت لفرد مستوعبٌ لجميع الأزمنة، فيكون عكس نقيضه (كل حكم لم يكن مستوعباً فليس بثابت).

فلازم الإطلاق الأزماني عدم ثبوت الحكم باللزوم، ولازم الإطلاق الأفرادي ثبوت الحكم باللزوم بعد الافتراق.

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: وهو ما أجيب به عن إشكال، وتوهم إمكان الجواب به هنا، فإنّه في مسألة دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، كما إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، وعلمنا أنّ زيداً لا يجب إكرامه، ونشكّ في أنّه عالم أم لا، فهنا أشكل بأن عكس النقيض يقتضي عدم كونه عالماً؛ إذ عكس النقيض في كل عالم يجب إكرامه هو: (كل من لم يكن عالماً لا يجب إكرامه).

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأنّه يمكن التمسك بأصالة العموم عند الشكّ في المراد، وأمّا مع القطع بالمراد فلا معنى للتمسك بأصالة العموم وإنّما تقولون بأنّ كلّ من لم يكن عالماً لا يجب إكرامه، من جهة التمسك بأصالة العموم، والتمسك بها إنّما يكون صحيحاً فيما إذا شككت في وجوب إكرامه، ومع القطع بعدم وجوب الإكرام لا يمكن التمسك بالعموم؛ لأنّ الأصول اللفظية حجيتها محدودة بموارد الشكّ في المراد، وتوهّم صاحب الرسائل أنّه يمكن الجواب عن الإشكال في المقام بمثل هذا الجواب.

ويمكن ردّ هذا الجواب بأنّ المقام يختلف عن ذلك المقام؛ إذ في المقام الشكّ موجود، وأنّه هل يمكن الحكم باللزوم أو لا؟

فإنّ العام يقتضي الحكم باللزوم، وعكس نقيض الإطلاق الأزماني يقتضي عدم اللزوم، فلا يمكن الجواب بهذا الجواب.

الجواب الثاني: أنّ التمسك بعكس النقيض غير صحيح في المقام؛ وذلك لأنّ هذا لازم للإطلاق الأزماني، ويلزم من التمسك باللازم رفع اليد عن الملزوم، أي: يلزم من وجوده عدمه، فقد قال: (ولو أجرى الأصل لإثبات لازمه ـ يعني: عكس النقيض ـ وهو ورود التخصيص على الفوقاني ـ يعني التخصيص الأفرادي ـ فمع بطلانه في نفسه لأنّ إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم الممتنع في المقام يلزم من إثبات اللازم عدم الملزوم؛ لأنّه موضوعه، ومع رفعه يرفع الحكم، فيلزم من وجوده عدم الوجود)[1].

وملخص كلامه: أنّ عكس النقيض وهو كل ما لم يكن استيعاب لجميع الأزمنة فالحكم باللزوم منفي، والأصل ـ الذي هو الملزوم ـ وهو أنّه كلما ثبت الحكم باللزوم فهو مستوعب، ويلزم من الأخذ باللازم انتفاء الملزوم، ووجود اللازم متوقف على وجود الملزوم، وهذا غير معقول.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ لأنّه وإن كان عكس النقيض لازماً للملزوم وهو الأصل، أي الإطلاق الأزماني، إلّا أنّه ليس بينهما تناف، ولا يلزم من الأخذ باللازم رفع اليد عن الملزوم.

وإنّما حصلت الشبهة في ذهنه بهذه الصورة من جهة تخيل أنّ الملزوم عبارة عن ثبوت الحكم المستوعب في الخارج، ولازمه عدم الحكم عند عدم الاستيعاب، فيلزم من الأخذ باللازم رفع اليد عن الملزوم، إلّا أنّه ليس الأمر كذلك، وعكس النقيض لازم الكبرى الكلية في مرحلة الكلّية، لا في مرحلة الانطباق.

فمثلاً: إذا قلنا: (كل إنسان حيوان)، فعكس نقيضه (كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان)، والتلازم إنّما يكون بين هاتين الكليتين، لا في مرحلة الانطباق، فإنّ مورد انطباق كلّ واحد غير مورد انطباق الآخر، وفيما نحن فيه: الإطلاق الأزماني يقول إنّه (كلّ ما تحقق اللزوم فهو مستوعب)، وعكس نقيضه (كل ما لم يكن مستوعباً لجميع

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٢١٤.

الأزمنة فاللزوم منفي)، فالتلازم إنّما يكون بينهما في مرحلة الكلّية، لا في مرحلة التطبيق، فإنّ الكبرى الكليّة في الأصل ـ أي: في الإطلاق الأزماني ـ تقتضي أنّه كل ما كان لزوم فهو مستوعب، وأمّا في أي مورد يكون اللزوم موجوداً وفي أي مورد ليس بموجود فهي ساكتة عنه، والكبرى الثانية تقتضي أنّه إذا لم يكن استيعاب لجميع الأزمنة فلا لزوم، فهي بصدد إثبات النفي، فلو لم يكن استيعاب فيما نحن فيه، أي فيما إذا كان التخصيص من أول الأمر فلا لزوم، فالعكس لازم الأصل في مرحلة الكلية.

وأمّا جعل مورد واحد مصداقاً للأصل والعكس فهذا غير صحيح، فإنّ العكس ينفي اللزوم عما هو ليس بمستوعب لجميع الأزمنة.

وعليه: ففيما نحن فيه الإطلاق الأزماني هو (كل ما تحقق اللزوم فهو مستوعب)، وعكسه (كل ما لم يكن استيعاب فلا لزوم)، ومن هنا عدم اللزوم في المقام يثبت؛ إذ المفروض عدم اللزوم في أول الأمر. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: العموم الأفرادي يقول بثبوت اللزوم بعد الافتراق فيتعارضان.

وهذا الجواب منه ـ مع اشتهاره في العلوم الفلسفية ـ غريب.

وما يهوّن الخطب أنّه ليس أصل الإشكال أمراً مهماً لوجوه متعددة نذكر اثنان منها:

الوجه الأول: أنّ هذا الإشكال مبتن على توهم أنّ أصالة العموم والإطلاق بمعنى الشمول، والحال أنّ حقيقة أصالة العموم وأصالة الإطلاق ليست بصدد بيان أنّ المراد هو العموم أو الإطلاق، بل مرجعهما إلى أصالة التطابق النسبي، بمعنى أنّه لو كان ظهورٌ يدل على الاستيعاب، أي: على استيعاب الحكم لجميع الأفراد، وشككنا في أنّ المراد الجدي هل هو مطابق للإرادة الاستعمالية، بمعنى هل إنّهما متطابقان في جميع الحدود أو لا؛ وذلك لاحتمال التضييق من جهة، كما إذا شككنا في أنّ قوله: (أكرم كل

عالم) هل يشمل الفساق مثلاً أو لا؟ فأصالة التطابق تثبت التطابق من الجهة المشكوك فيها مع الإرادة الجديّة، وهذا لا يتنافى مع خروج عدة بالدليل.

وملخص القول: أنّا نتمسك بأصالة العموم أو بأصالة الإطلاق وإن كان العام مخصصاً والإطلاق مقيداً فيما إذا شككنا في خروج فرد أو أفراد لجهة من الجهات؛ وذلك لأنّ معنى أصالة العموم هو أصالة التطابق النسبي، فيما إذا شككنا في أنّ المراد الجدي أضيق من المراد الاستعمالي.

وعليه، فليست أصالة العموم أو الإطلاق بمعنى أصالة الشمول حتى يقال بأنّه كلما يثبت العموم يثبت عكس النقيض؛ ولذا نقول بحجيّة العام المخصص في الباقي، فليس لأصالة العموم أو الإطلاق عكس نقيض؛ إذ عكس النقيض إنّما يكون للقضايا الكلّية، وكما عرفت أنّ أصالة العموم لا تثبت الكلّية.

الوجه الثاني: أنّه على فرض ثبوت عكس النقيض لأصالة الإطلاق أو العموم، فالإطلاق الأزماني هو كلما حدث حكم باللزوم فهو مستوعب لجميع الأزمنة بعد حدوث الحكم؛ وذلك لأنّ الدليل على الإطلاق الأزماني إمّا هو ما ذكرناه في تقريب كلام المحقق الثاني من أنّ اللزوم إذا حدث لا بدّ وأن يكون إمّا محدوداً أو مستمراً، وأمّا حدوثه آناً ما فهو لغوٌ، وتحديده بشهر مثلاً أو أزيد أو أقلّ ترجيح بلا مرجح، فلا بدّ وأن نقول بالاستيعاب. وأمّا بدون هذه المقدمات فنتمسك بالإطلاق، وموضوعه أنّ الحكم الحادث وهو اللزوم مستوعب لجميع الأزمنة، وعكس نقيضه كل لزوم لم يكن بعد حدوثه مستوعباً فهذا منفي، وهذا لا يتنافى مع الإطلاق الأفرادي، فإنّه يقول بأنّ حدوث اللزوم إنّما هو بعد الافتراق، والإطلاق الأزماني يقول: إنّه كلما حدث لزوم فهو مستوعب لجميع الأزمنة بعد حدوث الحكم، وعكس نقيض هذا الإطلاق الأزماني كل ما لم يكن مستوعباً لجميع الأزمنة بعد حدوث الحكم فلا لزوم.

وبعبارة أُخرى: ليس مصب الإطلاق الأزماني هو نفس العقد، فإنّه لا يقول أحد بأنّ العقد من حين حدوثه يكون اللزوم مستوعباً لجميع الأزمنة بعده حتى يقال

عكس نقيضه إذا لم يكن اللزوم مستوعباً لجميع الأزمنة بعد العقد فلا لزوم، بل مصبه الاستيعاب لجميع الأزمنة بعد حدوث اللزوم.

وعليه: فيكون عكس نقيضه كل ما لم يكن مستوعباً لجميع الأزمنة بعد حدوث اللزوم فليس بلزوم، هذا مع قطع النظر عن عدم مقاومة الإطلاق في قبال العموم، ومع قطع النظر عن أنّه إذا كان العموم والإطلاق في كلام واحد لا تنعقد مقدمات الإطلاق بحيث يمكن به معارضة العموم.

الاعتراض الرابع ـ على كلام المحقق الثاني ـ: وهو ما يستفاد من كلام المحقق النائيني، من عدم إمكان التمسك بالأصل اللفظي في كلتا الصورتين، أي: فيما إذا كان دليل التخصيص في الابتداء أو في الأثناء، وإنّما يمكن التمسك بالأصل اللفظي في مورد آخر.

وملخص كلامه: أنّه إذا كان مصب العموم الأزماني عبارة عن نفس الحكم وفوق دائرة الطلب ـ كما في المقام ـ فلا يمكن التمسك بالأصل اللفظي للحدوث بعد وعاء التخصيص، وإن كان مصب الإطلاق الأزماني تحت دائرة الطلب ـ كما في متعلقات الأحكام التكليفية ـ فيمكن التمسك بالأصل اللفظي.

ولا بدّ من التذكير بأنّ المحقق النائيني جعل ما أفاده شرحاً لعبارة الشيخ الأنصاري في المكاسب والرسائل، وذكر أنّ القوم بما أنّهم لم يصلوا إلى عبارة الشيخ فلذا فتحوا عليه أبواب الإشكالات الستة أو الثمانية، ومراده السيد الطباطبائي اليزدي في حاشيته على المكاسب.

وقد ذكر المحقق النائيني لتقريب مدعاه مقدمات خمس، إلّا أنّا لا نتعرض لجميع هذه المقدمات، بل نذكر الأساس، وهي أُمور ثلاثة:

الأمر الأول: في بيان المقدمة الرابعة.

الأمر الثاني: في بيان المقدمة الخامسة.

الأمر الثالث: ما هو دخيل في الاستنتاج.

أما الأمر الأول: وهو أنّ العموم الأزماني بالنسبة إلى الحكم إمّا أصلي وإمّا تبعي. والمراد من الأصلي: الحكم بالاستيعاب، أي: الحكم بأنّ الحكم المفروض مستمر، كما أنّ المراد من التبعي ما إذا كان مصب العموم الأزماني متعلق الحكم لا نفس الحكم، ففي هذا المورد الاستيعاب بالنسبة إلى الحكم تبعي لا بالأصالة، فإنّه تارة يقول المولى: شرب الخمر حرام بالحرمة المستمرة، فهنا الاستمرار لوحظ للحرمة وأخذ في موضوعه الحرمة، فإنّه وإن ذكرناه على نحو التوصيف، إلّا أنّ مرجعه الى قضيتين:

إحداهما: الخمر حرام.

ثانيتهما: أنّ الحرمة مستمرة.

وتارة يقول: شرب الخمر في كل زمان حرام، فهنا لوحظ الاستمرار بالنسبة إلى الموضوع، وهذا واقع تحت دائرة الحكم، واستمرار الحكم في جميع الأزمنة إنّما يكون بتبع سعة موضوعه.

وأمّا الأمر الثاني: ففي بيان الفرق بينهما في مقام الثبوت والإثبات.

أمّا في مقام الثبوت، فإنّه لا يعقل فيما إذا كان مصب العموم الأزماني فوق دائرة الحكم جعله بجعل واحد، يعني: أنّه لا يمكن جعل الحكم واستمراره إلّا بجعلين، وفي الثاني أمره بالعكس، يعني جعلهما بجعلين غير معقول ولا يحتاج إلّا إلى جعل واحد، وذلك لأنّ في الأول يقال: الخمر حرام، والحرمة مستمرة وثابتة في جميع الأزمنة، فهنا جعلٌ متكفل لحرمة الخمر، والحرمة محمول لهذا الموضوع، وجعل ثانٍ هنا وهو أنّ الحرمة المفروضة الوجود نحكم باستمرارها، والحرمة مستمرة في جميع الأزمنة، فهنا ما هو مجعول هو الاستمرار، فلا بدّ وأن يتكفل له جعلان، جعل لأصل ثبوت الحرمة، وجعل لاستمرار الحرمة.

وأمّا في القسم الثاني ـ وهو ما إذا كان مصب العموم الأزماني تحت دائرة الحكم ـ فبما أنّ المفروض أنّه لوحظ شرب الخمر في كل زمان حرام، فلا معنى لجعلين؛ إذ المنشأ عبارة عن شرب الخمر في كل زمان.

وأمّا في مقام الإثبات ففرق بينهما أيضاً، وهو أنّ في القسم الأول لا يعقل التمسك بالعموم الأزماني لحدوث الحكم، وفي الثاني يمكن؛ وذلك لأنّ في القسم الأول المفروض أنّ ثبوت الحكم موضوع للاستمرار، وكل قضية حملية مرجعها إلى القضية الشرطية، يعني على فرض تحقق موضوعه، وكما أنّ القضية الشرطية لا تقتضي تحقق شرطها، كذلك القضية الحملية لا تقتضي تحقق موضوعها، فإرادة إثبات اللزوم في هذا القسم ممتنعة، فإذا قال: (كل عقد لازم، واللزوم مستمر) وشككنا في لزوم عقد وأردنا التمسك بـ (اللزوم مستمر)، فمعناه التمسك بالقضية الشرطية لإثبات شرطها، أو التمسك بالقضية الحملية لإثبات موضوعها.

وأمّا في القسم الثاني فيمكن التمسك بالعموم الأزماني، لأنّه إذا قال: شرب الخمر في كل زمان محرم، واضطرّ المكلف في زمان إلى شرب الخمر في الأثناء، فبعد زمان الاضطرار يمكنه التمسك بالعموم الأزماني؛ وذلك لأنّ هذا واقع تحت دائرة الحكم، والحكم لم يؤخذ في موضوعه، وإنّما أخذ في موضوعه الخمر، ويصدق عليه بعد رفع الاضطرار أنّه من مصاديق الشرب في هذا الزمان، أي: زمان ما بعد رفع الاضطرار.

أمّا الأمر الثالث: ففي بيان الضابط بين القسمين ـ وأنّه في أي مورد يكون الاستمرار فوق دائرة الحكم، وفي أي مورد يكون تحت دائرة الحكم ـ فذكر المحقق النائيني أنّ الأحكام الوضعية بما أنّها ليست لها متعلقات أحكام، فالاستيعاب فيها دائماً يكون فوق دائرة الحكم، ومنها اللزوم.

وأمّا الأحكام التكليفية فهي وإن أمكن جعلها على نحوين، إلّا أنّ الذي يستظهر بحكم الإطلاق من قوله: (الخمر حرام) أن يكون العموم الأزماني واقعاً تحت دائرة الحكم، وعليه فما ذهب إليه المحقق الثاني من التمسك بالأصل اللفظي في ثبوت الحكم غير صحيح، وهذا من جهة خلطه بين القسمين، وما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من عدم التمسك بالأصل اللفظي في المقام هو الصحيح.

ولا بدّ من الفحص عن هذه الأمور، فنقول:

أمّا الأمر الأول فليس لنا ملاحظة بالنسبة إليه.

وأمّا الأمر الثاني الذي كان في الفرق بين القسمين ثبوتاً وإثباتاً، وأنّه لا يمكن في مقام الثبوت تكفل جعل واحد بالنسبة إلى القسم الأول لبيان الأمرين، أي الحرمة والاستمرار، بل لا بدّ من جعلين.

وفي القسم الثاني الأمر بالعكس، أي لا يعقل جعلان، بل لا بدّ من جعل واحد.

وقد فصّل بعض الأكابر هنا ـ وأنّه هل الاستمرار قابل للجعل المستقل أو لا ـ بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، فذكر أنّه في مرحلة الجعل والشكّ في النسخ ما ذكره المحقق النائيني صحيح، ولا يمكن تكفل حكم واحد للبقاء، بل لا بدّ أن يكون بقاؤه بجعل آخر أو بدليل آخر.

وأمّا في مرحلة المجعول فيكفي جعل واحد لبيان الحكم والبقاء، مثل جعل الزوجية الدائمة في قبال المنقطعة.

وبما أنّ محل الكلام مرتبط بمرحلة المجعول، فما ذكره المحقق النائيني غير صحيح في المقام، وهل إنّ هذا التفصيل صحيح أو لا؟

المختار هو عدم صحة هذا التفصيل، وأنّ الاستمرار ـ أي استمرار الحكم ـ غير قابل للجعل وفاقاً للمحقق الأصفهاني.

إلّا أنّ المحقق الأصفهاني قد قرّب ذلك من وجهة نظره وعلى مبانيه، ونحن نقرب ذلك من وجهة نظرنا.

فنقول: إنّا قد ذكرنا في المباحث السابقة ـ في مسألة الرابطة بين الأُمور الإنشائية والأُمور الاعتبارية ـ أنّ الأُمور الإنشائية لا بدّ وأن تكون مفرداتها من الأُمور القانونية، يعني: لا بدّ وأن تكون مفرداتها مورداً للاعتبار المتأصل عند العقلاء.

فمثلاً حينما يقول: يجب أو يحرم أو زوجت أو ملكت، لا بدّ وأن يكون للزوجية والتمليك مفهوم متأصل عند العقلاء، والمولى إنّما ينشأ ما له اعتبار متأصل عند العقلاء بقوله: يجب أو يحرم وأمثال ذلك.

وأمّا إذا لم يكن المنشأ من الأمور الاعتبارية المتأصّلة عند العقلاء، فلا يعقل إنشاؤه وإن أتى بصورة الإنشاء، فهي من الاعتبارات الأدبية، وقد ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّه فرق بين الاعتبارات القانونية والاعتبارات الأدبية، فإنّ الاعتبارات القانونية ليس فيها عناية، بل هي متأصلة، فحينما يقال: إنّ هذه زوجة فلان، أو هذا ملك فلان، لا يرى العقلاء والمستعمل أنّ فيه إعمال عناية، بمعنى أنّه ليس فيه إعطاء حد شيء لشيء، بل يرى الزوجية والملكية واقعية، بلا فرق بين مرحلة الإنشاء ومرحلة الإخبار.

وأمّا الاعتبارات الأدبية فهي اعتبارات مع العناية، بمعنى أنّ المعتبر يرى أنّ هذا إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، فحينما يقول: رأيت أسداً، يرى أنّ هذا من إعطاء حدّ الأسد للرجل الشجاع، وهذا من سنخ الاعتبارات الأدبية، ومن هذا الباب باب المجازات والاستعارات وأمثالها.

إذا ظهر ذلك فنقول: الاستمرار أو الاستيعاب بما أنّه ليس من سنخ المفاهيم القانونية كالزوجية والملكية، فليس قابلاً للإنشاء، نعم، صحيح اعتبار عقد أو حكم مستمراً كأن يقول: اعتبر استمرار تمليك المنفعة مثلاً إلى سنة أُخرى، إلّا أنّ هذا في الحقيقة ليس إنشاء للاستمرار، بل كناية عن تمليك مستقل، فما هو في الحقيقة منشأ هو تمليك منفعة الدار إلى سنة أُخرى، لا الاستمرار، غاية الأمر أنّه يأتي بكلمة الاستمرار بعناية، وإلّا فما هو المجعول في الحقيقة هو الملكية الجديدة، وهكذا في جعل الاستمرار في موارد الوجوب.

وعليه إذا قال: كل عقد لازم، واللزوم مستمر أو مستوعب فليست نتيجته أنّ هنا جعلين، بل جعل واحد، وبهذه الجملة: (اللزوم مستمرٌ) يخبر بأنّ اللزوم الذي اعتبره

أولاً مستمرٌ، وكما أنّه إذا لم يكن يأت به كنا نستكشف بسبب الإطلاق الأزماني الاستمرار والاستيعاب، كذلك نستكشف الاستمرار فيما إذا أتى به بسبب تصريحه، لا أنّه جعلَ الاستمرار، فإنّ الاستمرار ليس من المفاهيم الاعتبارية المتأصّلة عند العقلاء حتى يمكن إنشاؤه.

فظهر بذلك ما في الأمر الأول، وأنّه لا يمكن إنشاء الاستمرار، ومثل هذا الاعتبار يكون من قبيل الاعتبارات الأدبية، ومرجعها إلى استدامة الجعل الأول في هذا المورد، كما أنّ مرجعها في الإجارة إلى ملكية جديدة، كما ذكرنا.

والمقصود أنّ اعتبار الاستمرار يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون مرجع اعتباره إلى استدامة الجعل الأول، وقد يكون مرجع اعتباره إلى الملكية الجديدة.

هذا كلّه في الفرق الثبوتي الذي ذكره المحقق النائيني.

وأمّا في الفرق الإثباتي، وهو أنّه لا يمكن التمسك بالعموم الأزماني في القسم الأول لثبوت الحكم، ومنشأ ذلك أنّ الحكم بالاستمرار قضية أخذ في موضوعها الحكم، والاستمرار محمول له، ومرجع القضية الحملية إلى الشرطية. يعني: لو كان حكم فهو مستمرٌ، فلا يمكن التمسك بدليل الاستمرار عند الشكّ في حدوث الحكم، كما مثّل لذلك في بعض التقارير بالتمسك بـ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» عند الشكّ في حلية شرب التتن، وفي القسم الثاني يمكن التمسك بالأصل اللفظي، وذلك لأنّ موضوعه عبارة عن شرب الخمر في كل زمان حرام، فإذا ثبت الحكم في زمان يثبت في جميع الأزمنة، ومن هنا استنتج المحقق النائيني أنّ التمسك بالإطلاق الأزماني لثبوت اللزوم مطلقاً غير صحيح؛ لأنّه بعد التخصيص نشكّ في حدوث اللزوم، ولا يمكن إثبات حدوث اللزوم بالدليل المتكفل للاستمرار عند ثبوت الحكم.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا الإشكال غير وارد على ما ذكرنا في تقريب كلام المحقق الثاني؛ لأنّه في القسم الأول قد تمسكنا لإثبات اللزوم بالعموم الأفرادي، لا بالإطلاق الأزماني حتى يرد هذا الإشكال.

وأمّا في القسم الثاني، فلا نتمسك بالعموم الأزماني لحدوث الحكم، وهو اللزوم، إذ المفروض العلم بحدوث اللزوم لهذا الفرد ابتداءً، واستمر إلى زمان ظهور العيب أو الغبن، ثمَّ نشكّ بعد مضي مدّة أنّ الحكم باللزوم هل ارتفع كلياً أو أنّه ثابت بعد مـدّة، فالشكّ ليس في حدوث الحكم، بل حدوث الحكم لهذا الفرد مفروض في أوّل الأمر.

غاية الأمر قد ذكرنا أنّه قد نلتزم بوحدة الحكم مع الانفصال، كما إذا قال: (أكـرم كل عالم في هذا اليوم)، ودلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد في أول الـزوال، أي إذا كان الحكم حكماً تكليفياً وله إطاعة واحدة وعصيان واحـد، ودل دليـل عـلى إخـراج بعض الأفراد في ساعة من الساعات ـ مثلاً ـ يكون الحكم حكـماً واحـداً، والتمسـك بالإطلاق الأزماني لإثباته فيما بعد التخصيص لا يوجب كونه فرداً آخر، بل فرد واحد له إطاعة واحدة وعصيان واحد، ففي هذا القسـم لـيس الحـدوث متصـوراً؛ لأنّ لـه إطاعة واحدة وعصيان واحد.

وأمّا اللزوم وأمثاله فنحن وإن التزمنا بأنّ الحكم متعدد، والدليل وإن كـان يـدلّ على أنّ لكل عقد لزوم، إلّا أنّ هذا الدليل لم يدلّ على أنّ هذا اللزوم واحد أو متعـدد، ومع ضمّ دليل الاستيعاب ودليل التخصيص نستنتج أنّ هنا فردين من اللزوم.

وبعبارة أُخرى: ما قيل من أنّ لكل فرد حكم واحـد فقـط فـإنّما هـو بمتقضـى الطبيعة، وعدم الدليل على الانفصال.

وأمّا لو وجد دليل على الانفصال فالجمع بين الأدلة يقتضـي أن يكون له حكمان ـ أي: لزومان ـ وهذا هو الذي ذكرناه في ردّ المحقق الخراساني.

فظهر مما ذكرنا أنّ ما ذهب إليه المحقق الثاني من التمسك بالأصل اللفظي في كلتا الصورتين هو الصحيح.

بقي شيء لا بدّ من التذكير به

وهو أنّه إنّما يمكن التمسك بالأصل اللفظي فيما إذا استفيد من الدليل اسـتيعاب الحكم في جميع الأزمنة فقط.

وأمّا إذا استفيد من الدليل مضافاً إلى الاستيعاب الاتصال والاستمرار، فلا يمكن التمسك بالعموم الأزماني في القسم الثاني لما بعد التخصيص؛ لأنّ المفروض أنّ هذا مناف للاتصال، وما كان يستفاد من الإطلاق هو أصل الاستيعاب، لا الاستيعاب المتصل.

نعم، لو كان لسان الدليل أنّ الحكم مستمرٌ مع العناية إلى جهة الاستمرار، لا أن يكون كناية عن مجرد الاستيعاب، فلا بدّ من القول بالتفصيل الذي ذكره المحقق الخراساني، إلّا أنّ ما يستفاد من الإطلاق الأزماني هو مجرد الاستيعاب.

هذا كلّه في الأمر الثاني، الذي ذكره المحقق النائيني.

وأمّا الأمر الثالث الذي ذكره لضابط الفرق، وأنّه في أي مورد يكون تحت دائرة الحكم، وفي أي مورد فوق دائرة الحكم، فبما أنّا لم نقل بمبناه، وقلنا بجواز التمسك بالأصل اللفظي في كلتا الصورتين، فلذا لا يكون للبحث عن هذه الضابطة أثر فعلاً، وقد بحثنا عن هذا الضابط في المكاسب في مبحث خيار الغبن، ونذكر في المقام ما ذكرناه هناك إجمالاً ومختصراً، فإنّه ومن وافقه قالوا بأنّه في الأحكام الوضعية دائماً الاستيعاب والاستمرار الأزماني فوق دائرة الحكم ومنها ما نحن فيه وهو اللزوم، والسرّ في ذلك أنّ الأحكام الوضعية ليست لها متعلقات، ومتعلق الحكم كالحكم قابل للحاظه بالنسبة إلى الأزمنة بنحو يكون في كل زمان فرد منه، كالشرب في المثال المتقدم.

وأمّا الأحكام الوضعية فلها موضوع، والموضوع لا يتكثر بالنسبة إلى الأزمنة مثل الأعيان الخارجية، فإنّها لا تتكثر بتكثر الزمان، وكذلك العقود والطهارة والنجاسة والملكية وأمثال ذلك ليس لها متعلق بل لها موصوف؛ ولذا لا يتصور هنا أن يكون الاستيعاب تحت دائرة الحكم؛ إذ تحت دائرة الحكم إنّما يكون هو المتعلق.

وأمّا الأحكام التكليفية، فقد ذكر المحقق النائيني أنّه يتصور فيها كلا الوجهين، بأن يكون تحت دائرة الحكم، وفوق دائرة الحكم، إلّا أنّ مقتضى الإطلاق كونه ـ أي:

الاستيعاب ـ تحت دائرة الحكم، وقد أقام عليه البرهان بعض من وافق المحقق النائيني، وهذا البرهان متوقف على مقدمات ثلاث:

المقدّمة الأُولى: أنّ رتبة الإطلاق والتقييد في المتعلق مقدّمة على رتبة الإطلاق والتقييد في الحكم، يعني أنّه لا بدّ من ملاحظة المتعلق أولاً ثمّ لحاظ الحكم، فإن تمّ الإطلاق أو التقييد في الرتبة الأُولى أي المتعلق، فلا تصل النوبة إلى الإطلاق أو التقييد في الحكم.

المقدمة الثانية: أنّ الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى أحد المتلازمين يبطل محل الإطلاق والتقييد في الملازم الآخر، يعني أنّ الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى أحد المتلازمين مغن عن الإطلاق والتقييد في الملازم الآخر، فإذا كان الموضوع مطلقاً بالنسبة إلى جميع الأزمنة يكون الحكم بتبعه مطلقاً ولا نحتاج إلى إطلاق آخر بالنسبة إلى الحكم.

المقدّمة الثالثة: عدم معقولية الإهمال في الواقعيات، يعني لا يمكن إهمال المتعلق وتقييد الحكم أو إطلاق الحكم.

وعلى هذه المقدمات لا بدّ وأن يكون الإطلاق أو التقييد بالنسبة إلى المتعلق الذي هو تحت دائرة الحكم.

ولكن ما ذكر غير تام في الأحكام الوضعية والتكليفية.

أمّا في الأحكام الوضعية فمن جهة أنّ مطلق الأحكام الوضعية لا يكون الأمر فيها كما ذكر بأن لا يكون موصوفها قابلاً للتقييد أو الإطلاق بالنسبة إلى الأزمنة، إذ قد يكون موصوف الأحكام الوضعية من الأعيان الخارجية، والعرف والعقلاء لا يحددون العين الخارجية بالزمان، فلا يقولون هذا زيد إلى زمان كذا، وبتبع ذلك لا يحددون بعض الأُمور الاعتبارية المرتبطة بالأعيان الخارجية، مثل البيع، فإنّهم ـ أي: العقلاء ـ لا يحددون البيع إلى زمان معين، وكذلك الوقف.

وبعض الموصوفات قابلة للتحديد بالنسبة إلى الزمان كتمليك منفعة الدار، فإنّ الملكية كما تكون من أوصاف الأعيان تكون من أوصاف المنافع، والمنافع قابلة للتحديد إلى الزمان، والعقلاء إنّما يحددون المنافع لا الملكية، أو يطلقون المنافع لا الملكية.

وأمّا البرهان الذي ذكره، ففيه:

أولاً: أنّه على فرض صحته فلازمه رجوع تمام القيود إلى المادة، وهذا غير صحيح؛ لأنّ القائل به ـ أيضاً ـ يقول برجوع القيد إلى الهيئة في بعض الموارد.

وثانياً: أنّ ما ذكر من أنّ رتبة الإطلاق والتقييد في الموضوع مقدمة على رتبة الإطلاق والتقييد في الحكم فليس مما قام عليه البرهان، بل هذا طبيعي المسألة، فإنّ الإنسان يلاحظ مقارنات ما لاحظه أولاً.

وعليه: فلو كان هنا مانع من تقييد أو إطلاق الموضوع أو ارتضى العقلاء ذلك فلا يكون مانعاً من تقييد الحكم أو إطلاقه.

وثالثاً: أنّ لازم ذلك القول بمحدودية الملكية في القسم الذي ذكرنا أنّ الموصوف قابل للتحديد كالمنافع، والحال أنّ هذا القائل لا يلتزم به.

هذا تمام الكلام في التنبيه الحادي عشر.

التنبيه الثاني عشر

في الشكّ المقوم للاستصحاب

الظاهر أنّ ما هو المقوم للاستصحاب هـو احـتمال الخـلاف، يعني: لا بـدّ أنّ لا ينقض اليقين بالاحتمال المخالف، سواءٌ كان الاحتمال المخالف موافقاً في الدرجة مـع الاحتمال الموافق أم كان مخالفاً معه، بمعنى: أن يكون راجحاً على الاحتمال الموافـق أو مرجوحاً بالنسبة إلى الاحتمال الموافق، فالظاهر أنّ دليل الاستصـحاب يشـمل مـا إذا كان الاحتمال المخالف مساوياً في الدرجة مع الاحتمال الموافق، أو كان أحدهما أقوى.

إلّا أنّه ربّما يستشكل فيما إذا كـان احـتمال الخـلاف أقـوى، كـما إذا كـان مظنـون الارتفاع مثلاً، فيقال بأنّ هذا ليس مشمولاً لأدلـة الاستصـحاب مـن جهـة أنّ دليـل الاستصحاب أحد الأمرين: إمّا بناء العقلاء، وإمّا الأخبار.

وعلى كلا التقديرين يشك في التعميم والشمول فيما إذا كـان الاحـتمال المخـالف أقوى من الاحتمال الموافق؛ فإنّه بناءً على حجّية الاستصحاب من باب بنـاء العقـلاء، فبناء العقلاء كان مبتنياً على جهة الانفعال النفسـي، والإقناع النفسـي الذي كنا نعـبر عنه بالإطمئنان النفسي. فإنّ الإنسان يرى الشـيء ـ ما لم يثبت خلافه ـ بما رآه سـابقاً، فإذا رأى شخصاً في غاية الزهد والتقوى، ثمَّ غاب عنه هذا الشـخص مـدّة، فـيحكم عليه في غيابه بأنّه في غاية الزهد والتقوى، ويراه بما رآه سابقاً، وهذه الرؤية والانفعال النفسي على وفق المصالح العامة، على ما تقدّم في أول مباحث الاستصحاب.

وعليه: فقد يقال: بأنّ الإطمئنان النفسي لا يتلائم مع الظنّ بـالخلاف؛ فإنّـه مـع الظنّ بالخلاف كيف يكون له الإطمئنان النفسي والإحساسي؟

وكذلك إذا قلنا إنّ مستند الاستصحاب هو الأخبـار، فإنّـه يمكـن أن يقـال: إنّ التعميم لا وجه له؛ وذلك لأنّـه قـد ورد في الروايـات: «لا تـنقض اليقـين بالشـك»،

والمتبادر من الشكّ هو تساوي الطرفين، غاية الأمر أنّه إذا كان احتمال الخلاف موهوماً فنقطع بأنّه ملحق بالشكّ وليس حكمه بأشد من الشك.

وأمّا إذا كان الاحتمال المخالف مظنوناً، فلا تكون هذه الصورة مشمولة لأدلة الاستصحاب.

إلّا أنّ هذا الإشكال مدفوع وقابل للجواب على كلا التقديرين، أي: سواءٌ قلنا بحجيته من باب بناء العقلاء أم الأخبار.

أمّا على التقدير الأول، فمن أجل ما ذكرنا سابقاً من أنّه بين الإطمئنان النفسي والإحساسي وبين الإطمئنان المصطلح الذي كنا نعبر عنه بالإطمئنان الإدراكي عموم من وجه في مرحلة الخارج، فإنّه ربما يتحقق الانفعال النفسي ولم يكن هنا إقناع إدراكي، بل ربّما يكون العلم بعدم الضرر مثلاً موجوداً، ولا يكون هنا الاستقرار النفسي، فإنّ الإنسان ربما يعلم بعدم شيء يضره، كما إذا علم بعدم وجود ما يضره في الظلمة الموحشة، إلّا أنّ الوحشة الحاصلة للإنسان من جهة الأوهام ربما توجب عدم استقرار النفس، فلا منافاة بين الاعتقاد بعدالة شخص الحاصلة من الإطمئنان النفسي والظنّ الإدراكي بالخلاف، وما كان دخيلاً في بناء العقلاء هو الإطمئنان النفسي والإحساسي، لا الإطمئنان الإدراكي.

وأمّا على التقدير الثاني، أي بناءً على حجّية الاستصحاب من باب الأخبار، والإشكال بأنّ المتبادر من الشكّ هو تساوي الطرفين، فنقول: إنّا قد ذكرنا في أوائل بحث الاستصحاب أنّ للشكّ المذكور في هذه الروايات معنيين:

أحدهما: ما قويناه في الصحيحة الأُولى «فإنّه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك»، وهو اعتبار الإمام عليه السلام أولاً اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء. وقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ليس مرتبطاً باليقين والشكّ الذين هما ركنا

الاستصحاب، بل مرتبط بالوسوسة والأوهام، ومرجعه إلى أنّه بعد توسعة اليقين اعتباراً يكون احتمال الخلاف الذي في قباله وسوسة وتشكيكاً.

فقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في هذه الصحيحة معناه أنّ اليقين الموسع بالنسبة إلى البقاء لا ينقض بالوسوسة.

ففي هذه الصحيحة لم يتعرض للشك الاستصحابي حتى يمكن القول بأنّ الشكّ المتبادر منه هو تساوي الطرفين، بل الشكّ فيها بمعنى الوسوسة.

وثانيهما: هو ما ذهب إليه المشهور من أنّ الشكّ المستعمل هنا مع اليقين مشير إلى ركني الاستصحاب.

وعليه: يمكن الجواب ـ أيضاً ـ بأنّ المتبادر من الشكّ وإن كان تساوي الطرفين إلّا أنّه انفعال من اصطلاح المنطقيين والفلاسفة، والشكّ بمعنى مطلق خلاف اليقين.

ثمّ يقع الكلام في أنّ الروايات هل تؤيد التعميم أو لا؟ فنقول: إنّ في الروايات شواهد على التعميم ـ أي: على جريان الاستصحاب ـ حتى مع الظنّ بالخلاف.

منها: ما في الصحيحة الأولى لزرارة: قلت: فإنّ حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا حتى يستيقن أنّه قد نام» مع أنّ هذا يوجب الظنّ بالنوم.

ومنها: ما في الصحيحة الثانية: (فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً) فإنّه من المعلوم أنّ النظر قد يوجب رفع المظنة، وقد لا يوجب، فنستكشف من عدم تفصيل الإمام أنّ الاستصحاب جارٍ حتى مع الظنّ بالخلاف.

ومنها: ما في ذيل الصحيحة الثانية من قوله عليه السلام: «فإنّك لا تدري لعله شيء أوقع عليك»، وإبداء احتمال أنّه أوقع عليك واضح الضعف، ومع ذلك قد أجرى الاستصحاب.

فقد ظهر أنّ الشكّ غير مختص بتساوي الطرفين، بل الاستصحاب جارٍ حتى إذا كان احتمال الخلاف مظنوناً.

نعم، إذا كان احتمال الخلاف قوياً ووصل إلى درجة الإطمئنان لم يكن لجريان الاستصحاب مجال، وذلك لما ذكرنا من أنّ الإطمئنان الشخصي حجّة.

وبما ذكرنا ظهر أنّه لا حاجة إلى الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ للتعميم، فإنّهما مناقشان بما ذكره بعض الأكابر.

وبهذا ينتهي البحث عن التنبيهات التي كنا بصدد بيانها.

فصل في الخاتمة

ثمَّ بعد ذلك يقع الكلام في الخاتمة التي ذكرها الشيخ وفيها أموراً:

الأمر الأول

في اعتبار اتحاد القضيتين في الاستصحاب

ذكر الشيخ وفاقاً لبعض عبارات المتقدمين أنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، وفي هذا الأمر أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: أنّه لماذا يعتبر اتحاد القضيتين؟

البحث الثاني: أنّه لماذا اعتبر الشيخ وجود الموضوع؟ وما هو مراده من الموضوع؟ وأنّه هل لنا دليل على اعتبار بقاء الموضوع أو لا؟

البحث الثالث: في أنّه ما هو المعيار في اتحاد القضيتين؟ فهل المعيار هو النظر العرفي، أو النظر الدقي، أو غيرهما من لسان الروايات؟

أمّا البحث الأول: فالوجه في اعتبار الاتحاد بين القضيتين واضح، سواءٌ قلنا بحجّية الاستصحاب من باب بناء العقلاء أم الأخبار.

فإنّ مورد بناء العقلاء فيما إذا كانت القضيتان متحدتين موضوعاً ومحمولاً، وأمّا إذا لم تكونا متحدتين موضوعاً أو محمولاً، فليس هنا إطمئنان إحساسي.

وكذلك بناءً على حجّيته من باب الأخبار؛ وذلك لأنّ حقيقة الاستصحاب عبارة عن الإبقاء وعدم النقض، وهذه الأُمور غير صادقة فيما إذا لم تكونا متحدتين من حيث الموضوع والمحمول.

فاعتبار الاتحاد من الأُمور الواضحة ولا داعي لتطويل الكلام فيه. وقد ذكر الأكابر ذلك في كتبهم مفصلاً.

أمّا البحث الثاني: فهو أنّه لماذا اعتبر الشيخ مضافاً إلى اتحاد القضيتين بقاء الموضوع؟ وما هو مراده من الموضوع؟ وما هو الدليل على ذلك؟

أمّا مراده من الموضوع فنقول: إنّ الموضوع قد يكون في قبال المحمول، فإنّ الإنسان يجعل شيئاً موضوعاً ليحمل عليه، وهذا واضح، وليس هذا مراد الشيخ.

وقد يطلق الموضوع على المحل المستغني عن الحال، وهذا هو اصطلاح الفلاسفة؛ ولذا يقولون: إنّ الاعراض محتاجة إلى وجود الموضوع، أي أنّ العرض لا يوجد إلّا بوجود موضوعه، وأنّهم اختلفوا في وجوده بعين وجود موضوعه، كما هو مسلك آقا علي المدرس[1]، أو بغيره ومتقوم به كما هو مسلك الآخرين.

---

(١) علي المدرس الطهراني (١٢٣٤-١٣٠٧هـ) بن المولى عبد الله المدرس الزنوزي (١٢٥٧ هـ) من حكماء مدرسة طهران الفلسفية ومن خريتي هذا الفن وأبرز الشراح لنظريات صدر المتألهين. وأبرز خصوصية فيه أهّلته للقب (الحكيم المؤسس) في حياته هو تصرفه في المباني وابداء قراءات جديدة للأصول الصدرائية والنقد الفلسفي لآراء صدر المتألهين وطرح نظريات جديدة في عدة مسائل فلسفية تشهد بذلك نظرياته في مباحث المعاد الجسماني، اعتبارات الماهية، الحمل، وجود الرابط، العلم، المعقولات الثانوية الفلسفية، الحركة الجوهرية وموضوعها، العوارض الذاتية في بحث موضوع العلم، أصالة الوجود، بساطة الوجود، تشكيك الوجود، الوجود الصرف للنفس وما فوقها، الاتحاد الوجودي بين الأعراض والموضوعات، أحسنية نظام عالم الإمكان، حركة الروح في الآخرة، اتحاد القوس الصعودي مع القوس النزولي، وغيرها من الأبحاث.

أهم تاليف للمدرس الطهراني هو بدائع الحكم الذي يمكن عده أفضل الكتب المعتبرة على الإطلاق في الحكمة المتعالية وأحسنها في التراث الفلسفي باللغة الفارسية.

وله أيضاً تعليقات على أسفار الملا صدرا ورسالة في المعاد الجسماني والحمل ووجود الرابط والتي طبعت جميعها تحت عنوان مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس.

وهنا معنى آخر للموضوع، وهو المعروض سواءٌ كان معروضاً للعرض أم للعوارض، وهذا هو مراد الشيخ.

وسيتضح الفرق بين هذه المعاني الثلاثة في ضمن البحث، إلّا أنّ إجمال الفرق بينها هو أنّ المراد من معروض المستصحب ـ سواء كان المستصحب وجوداً أم عدماً أم من الأعراض الخارجية أم من الأمور الاعتبارية ـ ما كان مفروض البقاء، وهذا يختلف عن الموضوع في قبال المحمول، فإنّه حينما نستصحب عدالة زيد، فليس هذا من قبيل زيد عادل، فإنّ زيد في الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً في القضية، كما يختلف عن الموضوع بمعنى المحل المستغني عن الحال، فإنّه معروض للأعراض الخارجية، والحال أنّ المستصحب ليس دائماً من الأعراض الخارجية، بل قد يكون من قبيل الوجود والعدم والاعتباريات التي ليست من الأعراض.

وقد قال الشيخ في الرسائل: (الأول: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب، فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بدّ من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواءٌ كان تحققه في السابق بتقرره ذهناً أو بوجوده خارجاً فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهناً لا وجوده الخارجي)[1].

والكلام في دليل ذلك وأنّه هل هنا دليل يقتضي ذلك ولو كان أخصّ من المدّعى؟

وإنّما قلنا ولو كان أخصّ من المدّعى من جهة أنّ ما ذكره الشيخ يتمّ في بعض الاستصحابات.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠.

نعم، إن كان بين الدليل والمدعى عموم وخصوص من وجه فلا يمكن الاستدلال به، ولا يعقل أن يدلّ على المدّعى؛ وذلك لأنّ العامين من وجه من قبيل المتباينين في الاستدلال.

وقد استدلّ لاعتبار إحراز الموضوع بوجوه:

الوجه الأوّل: ما في نهاية الأفكار[1]، وهو أنّ هذا مبني على مسلك الشيخ الذي يقول بحجّية الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في الرافع دون موارد الشكّ في المقتضي- بضميمة أنّه لو لم يحرز موضوع العارض لم يكن استعداد المستصحب للبقاء محرزاً، فوجه اعتباره إنّما يكون على هذا الأساس إن كان مراد الشيخ هذا ـ كما جعل هذا توضحياً لكلام الشيخ في نهاية الأفكار ـ فليس لنا بحث فيه فعلاً؛ لأنّا قد اخترنا حجّية الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي والرافع.

الوجه الثاني: لاعتبار إحراز الموضوع، هو ما ربما يتوهم من عبارة الكفاية ـ وليس هو مراد صاحب الكفاية ـ وهو أنّ الاستصحاب أصل عملي، ويكون جريانه بلحاظ ترتب الأثر، فلا بدّ من ملاحظة الآثار، والآثار المترتبة على الاستصحاب على قسمين:

القسم الأول: الآثار المتوقفة على وجود الموضوع خارجاً، وفي هذا القسم يعتبر إحراز وجود الموضوع في جريان الاستصحاب.

القسم الثاني: الآثار التي لا تتوقف على وجود الموضوع خارجاً، وفي هذا القسم لا يعتبر إحراز وجود الموضوع لجريان الاستصحاب.

---

(١) نهاية الأفكار ٤ ق٢: ٤و٥.

كما إذا قال المولى: إذا كان زيد عادلاً فأكرمه، أو اقتد به، فإنّه لا يجري الاستصحاب مع الشكّ في بقاء زيد؛ إذ المفروض أنّ الأثر المترتب عليه متوقف على وجود الموضوع خارجاً، وهو الإكرام أو الاقتداء.

وبعض الآثار لا تتوقف على وجود الموضوع خارجاً، كما إذا قال: إن كانت عدالة زيد باقية يجوز تقليده أو رأيه حجّة.

وبما أنّا ذكرنا أنّ الدليل ـ وإن كان أخص من المدعى ـ نقبله في حدوده، فربّما يقال بأنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى، فلا بدّ من الالتزام به فيما إذا كان الأثر من الآثار المتوقفة على وجود الموضوع خارجاً.

إلّا أنّ هذا الدليل مما لا يمكن الاستدلال به؛ لأنّ بينه وبين المدعى عموم من وجه من جهة أنّ توقف ترتب الأثر قد يكون على معروض المستصحب، وقد يكون على غير معروض المستصحب.

وهذا الدليل يدلّ على أنّه كلما كان الأثر متوقفاً على وجود الموضوع خارجاً فلا بدّ من إحراز إثبات الموضوع؛ إذ يمكن أن يكون غير معروض المستصحب مما يتوقف عليه الأثر، كما إذا قيل: إذا بقيت عدالة زيد فأكرم جاره، فإنّ الأثر متوقف على وجود الجار خارجاً، وهو ليس بمعروض المستصحب، بل معروض المستصحب هو زيد.

وعليه: فيمكن أن يكون ترتب الأثر غير متوقف على معروض المستصحب، ويمكن أن يكون متوقفاً، فبما أنّ بين الدليل والمدعى عموم من وجه، فلا يمكن الاستدلال به.

مضافاً إلى أنّ هذا يجري في الأمارات ـ مع أنّه لم يقل بذلك أحدٌ في الأمارات ـ كما إذا قامت الأمارة على عدالة زيد، فما لم يحرز وجود زيد خارجاً لا يمكن إكرامه، وكيفما كان فهذا الاستدلال غير صحيح.

الوجه الثالث: ـ وهو العمدة في المقام ـ هو أنّ معروض المستصحب إمّا غير مأخوذ في لسان الدليل أو مأخوذ في لسان الدليل، فإن كان معروض المستصحب مأخوذاً في لسان الدليل، فإمّا أن يكون مقام الإثبات مطابقاً لمقام الثبوت، بمعنى: أنّ ما أخذ في لسان الدليل معروضاً للمستصحب هو المعروض الواقعي، أو ليس بمطابق، بمعنى: أنّه في الواقع ليس هو المعروض، بل أمر آخر هو معروض المستصحب واقعاً، فلنا أقسام ثلاثة.

ويمكن أن يقال: إنّه لا بدّ من إحراز الموضوع في جميع الأقسام الثلاثة.

أمّا القسم الأول: وهو ما إذا لم يؤخذ معروض المستصحب في لسان الدليل، كما إذا قال: إذا كانت عدالة زيدٍ موجودة فيجوز تقليده. والمستظهر من كلام الشيخ أنّه يعتبر إحراز الموضوع في هذا القسم، واستدلّ لذلك بأنّه لو حكمنا ببقاء العدالة مع عدم إحراز الموضوع يلزم وجود العرض بدون وجود الموضوع، قال الشيخ[1]: (ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإمّا أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب ـ إلى أن قال ـ: وبعبارة أُخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠-٢٩١.

ليس نقضاً للمتيقن السابق، ومما ذكرنا يعلم أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء).

والجواب عما ذكره الشيخ هو: أنّ في الاستصحاب مسلكين:

المسلك الأول: ما التزمنا به، وهو أنّ حقيقة الاستصحاب عبارة عن توسعة اليقين والمنكشف ـ أي: مع أنّ اليقين متعلق بالحدوث وجداناً، إلّا أنّه توسع تعبداً بالنسبة إلى البقاء، وفي الحقيقة هو توسعة المنكشف اعتباراً، فهذا تصرف اعتباري في وعاء الصور الذهنية، ولا ربط له بما في الخارج إلّا بالعرض، وهو أولاً وبالذات توسعة لليقين الذي هو صورة نفسية تعبداً، وعليه فليس حقيقة الاستصحاب إبقاء عرض في الخارج حتى يقال بأنّ مرجع هذا إلى بقاء العرض بلا موضوع، لأنّ الاستصحاب بناء عليه عبارة عن توسعة المتيقن في وعاء اليقين.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه الشيخ وصاحب الكفاية، ومرجعه إلى إبقاء ما كان.

وعليه: لا يتمّ ما ذكره هنا أيضاً؛ وذلك لأنّ إبقاء المستصحب إبقاءٌ تعبدّي، وما يتوقف على وجود الموضوع إنّما هو العدالة بوجودها الخارجي لا بوجودها التعبدي، والعرض الذي هو محتاج في وجوده إلى وجود موضوعه إنّما هو العرض الخارجي لا التعبدي، فإنّ الإبقاء التعبدي للعدالة مثلاً لا يحتاج إلى الموضوع.

ومع غض النظر عن الجواب الذي ذكرناه، فإنّ هذا تبعيد للمسافة؛ لأنّ الدليل على اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كافٍ، فلا وجه لذلك الجواب، لأنّ الشيخ يريد إحراز الموضوع مضافاً إلى اتحادهما.

كما أنّه لا وجه للجواب عن الشيخ بأنّ دليله مختص بالأعراض، والحال أنّ المستصحب قد يكون من الأُمور العدمية، وقد يكون من الأمور الاعتبارية، وقد يكون شبه جوهر ـ يعني: الفصل ـ فدليله أخصّ من المدعى؛ وذلك لأنّ الأُمور

العدمية ـ مثل عمى زيد ـ والأُمور الاعتبارية محتاجة إلى الموضوع بالمعنى الأعمّ ـ أي: المعروض الذي هو مدعى الشيخ ـ فإنّه وإن عبّر بالعرض والمعروض الذي هو منصرف إلى الأعراض الخارجية إلّا أنّ السر في الجميع موجودٌ.

وكيفما كان فما ذكره الشيخ من لزوم إحراز الموضوع لا يتمّ في هذا القسم وهو ما إذا لم يكن المعروض مأخوذاً في لسان الدليل.

أمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان المعروض مأخوذاً في لسان الدليل وكان ما أخذ في الظاهر هو المأخوذ في مرحلة اللب والواقع، كما إذا قال: إذا كان الرجل عالماً فأكرمه أو فقلده، فهل يجب إحراز الموضوع أو لا؟

ربما يستشكل في جريان الاستصحاب بأنّه لو علم بوجود الرجل فيمكن استصحاب علمه، وأمّا إذا لم يكن له علم بالرجل فلا يمكن إثباته وإثبات علمه بالاستصحاب، وهذا لا من جهة عدم إمكان إحراز جميع الموضوع بالأصل؛ لأنّ هذا ممكن في بعض الموارد، وهو ما إذا كان إحراز كل واحد منهما بالاستصحاب في عرض استصحاب الآخر، بل من جهة أنّه إذا توقف جريان الاستصحاب في أحدهما على جريان الاستصحاب في الآخر فلا يمكن إحرازهما بالاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّه إذا قال: إذا كان الرجل عالماً فقلده، أو: إذا كان زيد عادلاً فأكرمه، الضمير في (كان) راجع إلى الرجل الموجود؛ إذ الانتساب إنّما يكون بين العدالة وزيد الموجود، والعلم والرجل الموجود، والأعراض محتاجة إلى وجود الموضوع، وليست ماهية الرجل موضوعاً، بل الرجل الموجود إذا كان عالماً.

وعليه: فإذا أردنا استصحاب عدالة الرجل الموجود فالقضية المتيقنة هنا هي عدالة الرجل الموجود، والقضية المشكوكة هي بقاء عدالة الرجل، لا الرجل الموجود، فيكون بينهما ـ أي: بين القضيتين ـ اختلاف.

وعليه: فاستصحاب العدالة متوقف على إحراز أنّ هذا الرجل موجودٌ، ولا يمكن إحرازه بالاستصحاب؛ لأنّ جريان الاستصحاب بلحاظ اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في الجزء الآخر، فهذا ليس من آثاره، ويجري بلحاظ أنّه كان موجوداً، فهو الآن موجودٌ، إلّا أنّ هذا لا يبدل الشكّ في بقاء عدالة الرجل إلى الشكّ في بقاء عدالة الرجل الموجود، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت، فلا يمكن في المقام إحراز الموضوع بالأصل.

ومن هذا التقريب الذي ذكرناه يظهر ما في الجواب الذي أجاب به السيد الخوئي (حفظه الله)، وهو ما ذكر في مصباح الأصول[1]، من أنّ الطولية لا توجب طولية الاستصحاب، قال: (وأُخرى يحرز كلاهما بالأصل، كما إذا شككنا في بقاءِ كرّيته مع الشكّ في بقاء إطلاقه، والمقام من هذا القبيل، فبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياة، يجري الاستصحاب في كليهما، ومجرد كون أحدهما في طول الآخر بحسب الوجود الخارجي لا يمنع من جريان الاستصحاب فيهما معاً).

فإنّه لم يكن التقريب الذي ذكرناه هو أنّ وجود أحدهما في طول الآخر، بل التقريب هو أنّ في القضية اللفظية المستصحب عبارة عن عدالة الرجل الموجود.

وعليه: فلا اتحاد بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

الجواب الثاني: هو ما ذكره السيد الخوئي ـ أيضاً ـ وهو صحيح، وهو: إنّا لا نجري استصحابين حتى يشكل علينا بمثل هذا الإشكال، بل نستصحب المركب، فنقول: الرجل الذي كان عالماً سابقاً كان موجوداً، فنستصحب بقاءه، ولا يترتب عليه محذورٌ.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٧٥.

الجواب الثالث: ما أجاب به صاحب الرسائل.

وملخّصه: أنّ الموضوع عبارة عن ماهية الرجل، لا الرجل الموجود، فقد قال[1]: (الموضوع لدى العرف في مثل تلك القضايا لا يكون إلّا ماهية زيد، والحياة والوجود من الجهات التعليلية، أو أخذا على نحو القضية الحينية لدى العرف).

وهذا الجواب محل تأمّل من جهات:

الجهة الأولى: أنّ العرف والفلاسفة متطابقان ومتوافقان في أنّ الموضوع للأعراض عبارة عن الماهية الموجودة، والعوارض على قسمين بحسب الاصطلاح:

القسم الأول: عوارض نفس الماهية، مثل الوجود.

القسم الثاني: عوارض الماهية الموجودة، مثل العدالة.

ومجرد أنّ هذه الفكرة فكرة فلسفية لا يمكن القول بأنّ النظر العرفي مغاير لها، بل العرف يرى موضوع مثل العدالة هو الماهية الموجودة.

والظاهر أنّ الفلسفة الموجودة مأخوذة من انعكاس المفاهيم العرفية في أذهان الفلاسفة.

الجهة الثانية: أنّ قوله: (الحياة والوجود من الجهات التعليلية) لا وجه له بحسب الاصطلاح؛ إذ الحيثية التعليلية في قبال الحيثية الإطلاقية والتقييدية هي ما إذا كانت العلّة علّة لعروض العارض على المعروض.

وأمّا وجود المعروض فليس من الحيثية التعليلية، والعارف بالاصطلاحات الفلسفية عارف بأنّ هذا التعبير غير صحيح في المقام.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٢٢١.

الجهة الثالثة: أنّ ما ذكره في المقام منافٍ لما ذكره في استصحاب العدم الأزلي؛ فإنّه ذكر هناك أنّ المرأة في قوله: (المرأة إذا لم تكن قرشية ترى الدم إلى خمسين) هي المرأة الموجودة، وقوله: (إذا لم تكن قرشية) لوحظ بالنسبة إلى المرأة الموجودة، ومن قبيل السالبة بانتفاء المحمول، ولا يمكن جعل السالبة بانتفاء الموضوع حالة سابقةً للسالبة بانتفاء المحمول، فإذا كان ما لدى العرف هو الماهية، فلا وجه لهذا الإشكال هناك، مضافاً إلى أنا قد أجبنا هناك بأنّ المرأة بما أنّها طرف لـ (لم تكن قرشية) فذات المرأة ملحوظة، وبما أنّها طرف ترى الدم، فالمرأة الموجودة ملحوظة، وأنّ المرأة القرشية إذا كانت موجودة ترى الدم، وما أجبنا به هناك لا يمكن الجواب به في المقام.

فقد ظهر مما ذكرنا أنّ الجواب الصحيح عما ذكره الشيخ من لزوم إحراز الموضوع في هذا القسم هو الجواب الثاني، لا الأول ولا الثالث، كما ظهر أنّه لا يمكن إثبات كلا الجزئين باستصحابين، إلّا أنّه يمكن استصحاب المجموع باستصحاب واحد. والسر في عدم إثبات الجزئين باستصحابين هو عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كان المعروض مأخوذاً في المستصحب، إلّا أنّه ليس بمعروض في الواقع، بل العقل أو العرف يحكم بأنّ المعروض في القضية اللبّية شيءٌ آخر، كما هو الأمر كذلك في الأوصاف، مثل: (العالم العادل يجب إكرامه)، فإنّ المعروض الواقعي للعادل هو الرجل، لا العالم المأخوذ في لسان الدليل.

وفي هذا القسم تارة تكون للموضوع بكلا جزئيه حالة سابقة، كما إذا كان شخص عالماً وعادلاً، ونشكّ في بقاءِ الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب، يعني: أنّ ما ذكرناه في القسم الثاني جارٍ هنا، مضافاً إلى مصحح آخر يأتي في الشق الثاني.

وأخرى لا تكون لكلا جزئيه حالة سابقة، بل لجزءٍ واحد حالة سابقة، كما إذا كان عادلاً قبل صيرورته عالماً، ونشكّ في بقاء عدالته بعد صيرورته عالماً، فهل يمكن استصحاب عدالته أو لا؟

ربما يستشكل في جريان الاستصحاب في هذا الشق بأنّ القضية المتيقنة هي عدالة الرجل، وما نشكّ فيه الآن ـ أي القضية المشكوكة ـ هي عدالة العالم، والمفروض أنّ في لسان الدليل هو (إذا كان العالم عادلاً يجب إكرامه)، فلا يجري الاستصحاب من جهة عدم اتحاد القضيتين، نظير الإشكال في استصحاب العدم الأزلي.

وهذا الإشكال مضافاً إلى عدم تماميته، لا يوجب تمامية مدعى الشيخ؛ لأنّ مدعى الشيخ إنّما هو في معروض المستصحب، ومعروض المستصحب ما يكون العارض قائماً به وفي المقام وصف العدالة قائم بالرجل أو زيد، لا بالعالم، فعنوان العالم ليس بمعروض المستصحب، ولو فرض أنّه كان لازماً إحرازه يكون أمراً آخر غير ما ذكره الشيخ، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ ما يفهمه العرف كما أشرنا إليه في أول البحث أنّ الوصفين عرضيان، والموصوف الواقعي هو الرجل أو زيد، يعني: أنّ الرجل إذا كان عالماً وكان عادلاً يجب إكرامه على نحو العرضية، لا الطولية والتقييد؛ وذلك لأنّهما مفهومان انتزاعيان ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون مبدأ أحدهما ـ وهو العلم والعدالة ـ قائماً بالآخر، بل ما يكون الوصفان قائمين به عند العقلاء هو الرجل أو زيد.

وثالثاً: لازم ذلك عدم إمكان إثبات إطلاق الماء بالاستصحاب؛ إذ الدليل قد دلّ على أنّه إذا غسل النجس بالماء المطلق فهو طاهر؛ إذ كيف يمكن باستصحاب الإطلاق القول بأنّه غسل بالماء المطلق؟

وكذلك استصحاب طهارة الماء، وكذلك في نجاسة ملاقي النجس، فإنّه قد لاقى مع هذا العين، ولا يمكن إثبات ملاقاته لنجس إلّا بناء على القول بالأصل المثبت.

لكن بعض من ذهب إلى جريان الاستصحابين في القسم الثاني الذي قلنا إنّ استصحاب كلّ جزء غير جارٍ ذهب في هذا القسم إلى عدم جريان الاستصحاب وأشكل على المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فقد ذكر في الرسائل[1]: (إذا ورد أنّ زيداً العالم بما أنّه عالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه، فشككنا في علمه وفي عدالته، فأردنا إحراز علمه بالاستصحاب لإحراز موضوع القضية الثانية أي: كونه عادلاً)، إلى أن قال في الذيل بعدم جريان الاستصحاب ومنشؤه أنّ زيداً العالم بما أنّه عالم موضوع للعدالة.

ويرد عليه:

أولاً: أنّه لم يذكر في كلمات المحقق النائيني وغيره القيد بهذا النحو، أي: بما أنّه عالم.

وثانياً: أنّ هذا التقييد بهذا النحو غير معقول؛ إذ إنّ لفظة (بما) إمّا حيثية تعليلية، يعني: بعلة علمه يكون عادلاً، فهذا لا معنى له، وإمّا حيثية تقييدية، وأنّ المعروض هو عنوان العالم، فهذا ـ أيضاً ـ لا معنى له؛ لأنّا ذكرنا أنّ المعروض الواقعي هو الرجل أو زيد، فظهر أنّ ما ذهب إليه وإشكاله على المحقق النائيني غير صحيح.

وأمّا البحث الثالث: ففي أنّه بعد ما كان الاتحاد بين القضيتين معتبراً، ومرجعه إلى اتحاد الثابت والمثبت له، أي: الموضوع والمحمول بالبيان المتقدم، ومن الواضح أنّه لو لم يكن تغيير وتغير في البين لم يكن شكّ حتى يجري الاستصحاب، فلا بدّ من حصول تغيير وتغير إمّا في العوارض والحالات وإمّا في المقومات.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٢٢٢.

فإن كان التغيير والتبدل في العوارض والحالات كان لجريان الاستصحاب مجال، وإن كان في المقومات فنتيجته عدم الاتحاد بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

والبحث يقع في تميز المقوم عن غيره، فهل أنّ المميز للمقوم عن غيره هـو لسـان الدليل أو العرف أو العقل؟

فنقول: إنه في الشبهات الحكمية غالباً يكون الترديد بين لسان الدليل والعرف؛ إذ من الممكن أن يفهم العرف شيئاً ويقتضي لسـان الـدليل أمـراً آخـر، وفي الشـبهات المصداقية الترديد بين العرف والعقل، وأمّا لسان الدليل فليس له دخل؛ لأنّ المفروض أنّ الشبهة هي شبهة مصداقية، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في أنّه هل يوجد اختلاف بين لسـان الـدليل والعـرف أو لا؟ وعـلى فرض وجود الاختلاف فالمعيار أي منهما؟

والمقام الثاني: في أنّه هل يوجد اختلاف بين العرف والعقل؟ وعلى فرض وجـود الاختلاف فالمعيار أي منهما؟

فكلّ مقام مشتمل على بحثين: الأول: في وجود الاختلاف والثاني في المعيار.

أما المقام الأول

البحث الأول: في وجود الاختلاف بين لسان الدليل والعـرف، فنقـول: إنّـه قـد يوجد اختلاف بين لسان الدليل والعرف، فإذا تقرر الأخذ بلسان الدليل للاتحاد بـين القضيتين، أي: بلحاظ الثابت والمثبت له، فلا بدّ وأن نرى أي شيء جعل مسـنداً إليـه في لسان الدليل؟ وأي شيء جعل مسنداً؟ وأي شيء من قبيل الطارئ والملابسات؟

وأمّا إذا قررنا الأخذ بالنظر العرفي، فلا بدّ وأن نرى أنّ العرف في أي مورد يـرى بقاء الحكم في مرحلة الفعلية للموضوع من قبيـل إبقـاء الحكـم للموضـوع؟ وفي أي مورد يرى ذلك إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر؟

وعليه: فقد يختلف لسان الدليل والعرف، كما إذا دلّ الدليل على أنّ الماء إذا صار متغيراً يتنجس، أو أنّ الماء المتغير يتنجس، فهنا فرق بين الدليلين؛ وذلك لأنّ في المثال الأول الموضوع عبارة عن الماء، و(يتنجس) تعلق بالماء، والتغير ـ على ما ذكرنا في القضايا الشرطية ـ واسطة لارتباط التالي بالمقدم، ولا ربط له بالموضوع والمحمول.

وأمّا المثال الثاني فالموضوع فيه هو خصوص الماء المتغير، ونتيجته بعد زوال التغير عدم بقاء الموضوع.

وبعبارة أُخرى: أنّ الفرق بين المثالين هو أنّ في الأول القضية ثلاثية الأطراف، وفي المثال الثاني ثنائية الأطراف.

ومثل ما إذا قال المولى: الرجل إذا صار مجتهداً يجوز تقليده، أو إذا قال: المجتهد يجوز تقليده، ففي الأول الموضوع هو الرجل، وفي الثاني الموضوع هو المجتهد.

فإن قلنا: بأنّه لا بدّ من الأخذ بلسان الدليل، فإن كان الدليل من قبيل الأول، فبعد زوال التغير إن احتملنا بقاء الحكم من جهة أنّ التغير علة للحكم حدوثاً وبقاءً، أو من جهة قيام علة مقام هذه العلة، فالنجاسة وموصوفها متحدٌ، يعني: أنّ هذا الماء كان نجساً ونشك في نجاسته، وكذا في مثال الرجل إذا صار مجتهداً يجوز تقليده، فنقول: إنّ هذا الرجل كان جائز التقليد، والآن هو جائز التقليد بلحاظ لسان الدليل.

وأمّا إذا كان من قبيل الثاني، مثل: الماء المتغير يتنجس أو المجتهد يجوز تقليده، فبما أنّ زوال الاجتهاد وزوال التغير موجب لتبدل الموضوع بلحاظ لسان الدليل فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيهما. هذا كلّه بلحاظ لسان الدليل.

وأمّا بالنظر العرفي ففي المثال الأول، العرف يرى أنّ النجاسة وصف للماء بلا فرق بين التعبيرين؛ وذلك لأنّ النجاسة من وجهة نظر العرف شبيهة بالأوصاف الخارجية التي تعرض للماء، وليست صفة لصفة؛ إذ الأوصاف تعرض على الجواهر.

وفي المثال الثاني يرى أنّ الحجية للمجتهد، لا الرجل؛ ولذا يرى المجتهد في كلا التعبيرين هو الموضوع.

فظهر أنّه يمكن الاختلاف بين لسان الدليل والعرف.

البحث الثاني: في أنّه أيّ منهما هو المعيار في جريان الاستصحاب؟

قد يقال بأنّ نقض اليقين بالشكّ مما نهى عنه الشارع، والمتبع لا بد وأن يكون لسان الشرع، وأنّ أي شيء يكون نقضاً لليقين بالشكّ في نظره، لا بنظر غيره، ويمكن استفادة نظر الشارع من الأدلّة التي بيّنها.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ في الاستصحاب مسلكين:

أحدهما: بناء العقلاء، وأساس بناء العقلاء ـ على ما أوضحناه ـ عبارة عن رؤية الشيء على ما كان عليه عند الشكّ، ولهذه الرؤية حيثية قانونية بما أنّها على وفق المصالح، فإنّه لولا هذه الحيثية لتوقفت حركة المجتمع أو بطأت، والإنسان وإن كان في أموره معتمداً على الإدراكيات، إلّا أنّه في نفس الوقت هو موجود إحساسي كما أنّه موجود إدراكي، وفي خصوص الاستصحاب يعتمد على الرؤية الإحساسية، ولا يعتني بالاحتمال المضاد ولو كان هذا الاحتمال احتمالاً إدراكياً، وحينئذ لا بدّ وأن نرى ما يراه العرف في نتيجة مجموع المناسبات صفة وموصوفاً.

وعليه: فلا مجال لأن يكون المعيار في الوحدة لسان الدليل، بل المعيار هو الصفة والموصوف اللذين في مرحلة الرؤية الانفعالية للعرف المستفاد من لسان الدليل مع المناسبات، ويطبقه في مرحلة المجعول.

ثانيهما: الأخبار.

فقد يقال بأنّ الأخبار ترشد إلى بناء العقلاء، وحدودها حينئذ تكون تابعة للمرشد إليه، وهو بناء العقلاء، وقد عرفت أنّ المتبع فيه هو النظر العرفي.

وأما إذا لم يصل بناء العقلاء إلى حدّ الدرجة القانونية، إلّا أنّهم يرون تناسباً بين الموضوع والمحمول في هذا السنخ من الموارد، والرؤية الإحساسية وإن كانت موجودة إلّا أنّها لم تصل إلى المرحلة القانونية بحيث يكون عدم ردعها إمضاءً - كما ذهب إلى ذلك المحقق الخراساني - وقوله ﷺ: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إشارة إلى التناسب بين الحكم والموضوع.

وعليه: فالكلام هو الكلام السابق؛ لأنّ المناسبة الارتكازية بين الموضوع والمحمول المستفادة من القرائن الحافة بالكلام موجبة لإيكال الأمر في مرحلة النقض إلى العرف.

وأمّا بناءً على إنكارهما، والقول بحجية الاستصحاب من جهة الأخبار فقط فيمكن القول أيضاً بأنّ المعيار هو النظر العرفي، وذلك من جهة الإطلاق المقامي؛ إذ الشارع ذكر عدم جواز نقض اليقين بالشكّ ولم يبين أنّ أي شيء عنده نقض وأي شيء ليس بنقض، فلا بدّ من الرجوع إلى العرف في صدق النقض وعدمه، ففي الموارد التي يراها العرف من قبيل الصفة والموصوف يكون نقضاً في صورة بقاء الموصوف.

وأمّا إذا لم يكن بنظرهم من قبيل الصفة والموصوف والعارض والمعروض فلم يكن نقضاً.

فالمتبع والمعيار إنّما هو النظر العرفي من جهة الإطلاق المقامي، كما ذكر الشيخ ذلك في أول مباحث البيع من التمسك بالإطلاق المقامي للبيع، وأنّ المراد منه هو خصوص الصحيح.

إلّا أنّه بناءً على حجّية الاستصحاب من جهة الأخبار يمكن أن يقال بعدم انعقاد الإطلاق المقامي؛ وذلك من جهة احتمال سبق القرينة على التقييد وأنّ النقض عند

الشارع غير النقض عند العرف؛ إذ المفروض بيان الشارع الحكم بنحو يكون مخالفاً للانعكاس العرفي.

ولكن هذا الإشكال غير صحيح؛ إذ ألسنة الأدلة غير مسوقة لبيان أنّ أي شيء نقض وأي شيء ليس بنقض وأي شيء موصوف وأي شيء ليس بموصوف، بل مسوقة لبيان الانتفاء عند الانتفاء وعدم الانتفاء عند عدم الانتفاء. فلا يمكن القول بأنّ للشارع بياناً بالنسبة إلى النقض، ومعيار النقض بلحاظ لسان الدليل.

فظهر أنّ المعيار في تشخيص الصفة والموصوف والعارض والمعروض هو العرف، لا ما قيل في مرحلة تشكيل الجملة، وذلك نظير ما في البيع، فإنّه من المسلمات في باب البيع من أنّ العناوين المأخوذة فيه إن كانت هذه العناوين بالنظر العرفي بلحاظ المعاملة وهي عبارة عن الأخذ والإعطاء من العناوين المقومة بحيث يوجب اختلافها اختلاف حقيقتين، يكون التخلف موجباً للبطلان بأي صورة كانت المعاملة، أي بلا فرق بين قوله: (بعتك ما في هذا الصندوق بشرط أن يكون لبناً)، ثمَّ ظهر أنّه كان حليباً، وبين قوله: (بعتك هذا اللبن الموجود في هذا الصندوق) ثمَّ ظهر أنّه حليب.

وأمّا إذا لم يكن العنوان مقوماً عرفياً فبأي صورة أُنشأ لا يوجب البطلان، بل موجب للخيار، أي خيار تخلف الشرط، كما إذا فرض كون الأرز شامياً صفة كمال للأرز، فلا فرق بين قوله: (بعتك هذا الأرز الشامي) وبين قوله: (بعتك هذا الأرز بشرط أن يكون شامياً).

والمقصود أنّه كما لا يعتنى في باب البيع بكيفية سوق الكلام، بل المتبع في تشخيص المقوم وغير المقوم هو النظر العرفي، كذلك في باب الاستصحاب المتبع هو النظر العرفي.

بقي كلام في الموردين اللذين ذكرهما بعض بأنّها من موارد الاختلاف بين النظر العرفي ولسان الدليل، والحال أنّ الموردين من وجهة نظرنا من موارد الاتفاق بين النظر العرفي ولسان الدليل، ومنشأ ذلك أنّ المعيار الذي جعله غير ما ذكرنا.

المورد الأول: ما إذا قال المولى: أكرم كل عالم.

فإنّه إن كان المعيار هو لسان الدليل، فبعد زوال العلم من هذا الشخص لا يمكن الاستصحاب؛ لأنّ المعروض عبارة عن العالم، وأمّا إذا كان المعيار هو النظر العرفي، فالعرف يرى أنّ الواجب هو إكرام زيد ـ مثلاً ـ، أي: أنّ المعروض هو زيد، وعنوان العالم مردد بين الحيثية التقييدية والتعليلية، وبما أنّ نظر العرف هو المتبع، فالاستصحاب لا مانع من جريانه.

لكن هذا المورد كما أشرنا من موارد اتفاق لسان الدليل ونظر العرف في عدم جريان الاستصحاب، فإنّ المعروض بلحاظ لسان الدليل ونظر العرف هو عنوان العالم، والعرف يرى بعد زوال العلم أنّ الموضوع مغاير للأوّل، والعرف لا يرى المصاديق واجبة الإكرام.

والترديد في الحيثية التقييدية أو التعليلية مرجعه إلى أنّ الموضوع هو العالم أو زيد؛ إذ الحيثية التقييدية في الاصطلاح عبارة عما إذا كان العرض عارضاً على الحيثية، ونسبة العرض إلى المتحيث مع الواسطة في العروض، أي بنوع من المجاز في الإسناد، والحيثية التعليلية أن يكون الموضوع غيره، والترديد في أنّ الموضوع هل ارتفع أو لا؟

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الحيثية التقييدية، ولو أنها من قبيل الكلّي، إلّا أنّ الكلّي بالنسبة إلى فرده متحدٌ وجوداً. فهذا من الوسائط الخفية.

فعلى كلا التقديرين ـ أي: سواءٌ كانت الحيثية تقييدية أم تعليلية ـ يجري الاستصحاب.

وإجمالاً: ما يفهمه العرف من ذلك أنّ كل عالم أو كل شاعر موضوع، لا أن يكون العالم أو الشاعر حيثية تعليلية، والموضوع في الحقيقة هو الأفراد.

ولعله الوجه في ذلك هو ما ذكره في الإطلاق الشمولي والعام الاستغراقي، وهو أنّ الفرق بين الإطلاق الشمولي والعموم الشمولي فرق ثبوتي، بمعنى أنّهما مختلفان في مرحلة الثبوت، خلافاً لعموم المتأخرين حيث ذهبوا إلى أنّ الفرق بينهما ثبوتي وإثباتي، فإنّ دلالة العموم بالوضع، ودلالة الإطلاق على الاستيعاب إنّما تكون بمقدمات الحكمة، ومدعاه أنّ الحكم في العام ثابت للكثرات المضافة إلى الطبيعة. فقوله: أكرم كلّ عالم، الكلّ كناية عن الفرد، أي: جميع أفراد العالم، فما هو الموضوع في الحقيقة هو الأفراد، وفي الإطلاق مثل: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ فالموضوع هو الطبيعة ولو في ضمن كثراتها.

وبعبارة أُخرى: استظهر في العام أنّ الكثرات هي الموضوع وهي مضافة إليه، ومن قبيل الكثرة في الوحدة. واستظهر في المطلق أنّه من الوحدة في الكثرة، يعني: أنّ في المطلق الشمولي نفس الطبيعي هو الموضوع.

وعليه: ذهب إلى أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) في المقام مرجعه إلى أكرم كلّ فرد من العالم.

إلّا أنّا قد ذكرنا الجواب عن هذا المبنى في مبحث العام والخاص، وأنّه على كلا التقديرين المرتكز هو الطبيعة بجميع كثراتها، وليس الكلّ كناية وإشارة إلى الأفراد المضافة إلى الطبيعة، بل الطبيعة بجميع تكثراتها، ولذا ذكرنا في مبحث الأصل المثبت، وكذا في مبحث استصحاب الكلّي أنّ الآثار للكلي، لا للأفراد.

المورد الثاني: التراب مطهّر.

ذكر أنّه إذا صار التراب آجراً وخزفاً، فإن كان المعيار لسان الدليل فلا يجري الاستصحاب، وأمّا إذا كان المعيار النظر العرفي فيجري الاستصحاب؛ من جهة أنّ ما تغير عبارة عن تماسك الأجزاء، وعدم تماسك الأجزاء، وهذا من العوارض والطوارئ. وبما أنّه هذا من العوارض والطوارئ، فالموضوع هنا بنظر العرف هو عين الأول.

وما ذكره غير صحيح؛ وذلك لأنّه وإن لم يكن هنا تبدل للصورة النوعية وليست استحالة، إلّا أنّه يكفي في عدم نقض اليقين بالشكّ تبدل ما هو المقوم من الأعراض، ولا يلزم أن يكون التبدل تبدل الصورة النوعية، بل يكفي ـ كما قلنا ـ تبدل ما هو المقوم من الأعراض بحيث لا يراه العرف عين الأول.

ولا إشكال في أنّ العرف يرى الخزف والآجر غير التراب، والدليل عليه أنّه لو باع خزفاً، ثمّ ظهر أنّه تراب أو بالعكس، يحكم بالبطلان، وليس هذا إلّا من جهة تغاير الموضوع بالنظر العرفي.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين العقل والعرف لتشخيص اتحاد القضيتين.

وفيه بحثان أيضاً:

البحث الأول: في وجوه الاختلاف بينهما، وأنّه إذا أخذ المعيار هو العرف فقد يجري الاستصحاب، وإذا كان المعيار هو العقل فلا يجري الاستصحاب، وبالعكس.

ومن الواضح أنّ المراد من العقل هنا عبارة عن القواعد المنطقية والفلسفية القديمة.

ويمكن التمثيل للأول بما ذكرنا في التدريجيات من أنّ الوحدة في الأُمور التدريجية على ثلاثة أقسام: الوحدة الحقيقية، والوحدة الاتصالية ـ وهذان القسمان هما مورد قبول العقل ـ والوحدة الاعتبارية، وهذه إنّما تكون إذا كان المركب اعتبارياً وامتدادياً، والعرف هو الذي يعتبره شيئاً واحداً، كالتكلم الواحد والسفر الواحد، وذكرنا ضابط

هذه الوحدة الاعتبارية هناك، وجريان الاستصحاب متوقف على كون المعيار هو النظر العرفي، وأمّا بالنظر العقلي، فهذه أُمور متعددة ومتغايرة؛ إذ كل كلمة لها وجود منحاز عن الآخر.

ويمكن التمثيل للعكس ـ أي: أنّه إذا كان المعيار هو العقل يجري الاستصحاب، وإن كان المعيار هو العرف لا يجري الاستصحاب ـ بما إذا قيل: زيد عالم، وكل عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه. فهنا بحسب الموازين المنطقية الذي يجب إكرامه هو زيد؛ إذ نتيجة الصغرى والكبرى ثبوت الكبرى للصغرى، والحدّ الوسط واسطة في الثبوت، واتصاف زيد بوجوب الإكرام وإن كان محتاجاً للحد الوسط، وهذا الحدّ الوسط غالباً من الواسطة في العروض، إلّا أنّ هذا لا يتنافى مع كون وجوب الإكرام لزيد بنحو من العوارض الذاتية لزيد؛ وذلك لما ذكره السبزواري في حاشيته على الأسفار من أنّ الواسطة في العروض لا تتنافى مع كون العرض عرضاً ذاتياً.

نعم، لا بدّ وأن لا تكون الواسطة واسطة جلية، وأمّا إذا كانت الواسطة خفية من قبيل الكلّي والفرد، فالعارض يكون عارضاً ذاتياً لذي الواسطة.

وبهذا دفع الإشكال عن قوله: (إنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)، مع أنّ محمولات المسائل إنّما تعرض على موضوعاتها، وعروضها على موضوع العلم إنما هو بتوسط موضوعات المسائل.

فدفعه السبزواري بأنّه مع فرض الهوهوية لا منافاة بين كونه واسطة وكون العرض عارضاً ذاتياً، ففي المقام وجوب الإكرام يكون عارضاً ذاتياً لزيد. فيصح القول ـ بدون شائبة مجاز ـ: إنّ زيداً يجب إكرامه، ثمّ بعد ذلك إن زال علمه يمكن استصحاب وجوب إكرامه بناءً على كون المعيار هو العقل.

وما ذكره صاحب الرسائل من إمكان الاستصحاب في مثل أكرم كل عالم ـ على ما تقدم ـ لعله كان مبتنياً على ذلك.

وكيفما كان فالاستصحاب بحسب الموازين المنطقية جارٍ هنا، ولا يجري بناءً على كون المعيار هو الفهم العرفي، فإنّ الحكم بحسب الفهم العرفي تعلق بالعالم، إلّا أنّ العالم الملوحظ إنّما لوحظ بنحو الوحدة في الكثرة، والأثر إنّما هو لجهة الوحدة، أي للكلي.

فزيد بما أنّه عالم يجب إكرامه، يعني العالم ـ الذي تحقق بوجود زيد ـ له وجوب الإكرام، وفي الحقيقة الموضوع هو العالم؛ ولذا قلنا في مبحث استصحاب الكلّي أنّه إذا شكّ في وجود زيد يجري استصحاب الكلّي، لا استصحاب الجزئي.

البحث الثاني: في أنّ المتبع هل هو النظر العقلي أو النظر العرفي؟

ربّما يقال بأنّ المعيار في الاتحاد هو النظر العقلي، وذلك لأنّ المفاهيم وضعت للمعاني النفس الأمرية، وبما أنّ نظر العقل أدق، فالمعاني الواقعية التي يدركها العقل هي المتبعة؛ لأنّ المفاهيم لم توضع لخصوص الأفراد التي يدركها العرف، وأنّها مصاديق لتلك الماهية، بل وضعت للجامع بين ما يدركه العقل والعرف.

ومن هذه المفاهيم النقض، فربما يرى العرف شيئاً من باب المسامحة أو الاشتباه أو قصور الإدراك نقضاً، إلّا أنّ ما هو المعيار هو كونه في نفس الواقع نقضاً، وهذا لا يعيّنه إلّا النظر الفلسفي.

وبعبارة أُخرى: إنّ الألفاظ بما أنّها موضوعة للمعاني الواقعية؛ لذا يكون نظر العقل محكّم في تشخيص المصاديق، وفي حدود المفهوم.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بأنّه إن كان مستند الاستصحاب هو بناء العقلاء فمن الواضح أنّه ليس في بناء العقلاء كلمة نقض أو وحدة حتى يقال بأنّه لا

بدّ في التحديد من مراجعة الفلسفة، بل أساس بناء العقلاء ـ على ما ذكرنا مراراً ـ هو أنّهم إذا رأوا شيئاً أو رأوا ثبوت شيء أو عدم ثبوت شيء له ينفعلون من هذه الرؤية، ويحكمون بسبب هذا الانفعال النفسي بثبوت هذا الشيء أو عدم الثبوت في زمان الشكّ، وهذا إنّما يكون موافقاً لمصالحهم، ولولا ذلك لتوقفت الحركة أو بطأت.

فعليه: ليس هنا كلمة نقض حتى يختلف فيه أنه هل يرجع إلى العقل أو إلى العرف.

وإن كان المستند هو الأخبار فيرد عليه:

أولاً: الظاهر أنّ المعاني اللغوية ـ كما ذكرنا في مباحث الألفاظ ـ تتحقق بواسطة تعامل المجتمع.

وبعبارة أُخرى: إنّ اللغة ظاهرة اجتماعية والترابط بين الألفاظ في مجتمع بنحوٍ يكون مفهماً للمعنى هو الذي يشكّل حقيقة الوضع.

فعليه: الوعاء الذي يكون الربط بين اللفظ والمعنى ملحوظاً فيه هو وعاء المجتمع العام والمجتمع العقلائي الذي نعبر عنه بالعرف، فحدود المفاهيم المرتبطة بالألفاظ هي الحدود العرفية، لا الأوسع منها.

هذا كلّه بالنسبة إلى الكبرى.

وثانياً: أنّ هذا لو تمّ إنما يتم في الألفاظ المستعملة في معانيها الواقعية، لا في المقام؛ إذ المقام من قبيل الاستعارة والكناية، فلا بدّ من ملاحظة المراد الجدّي، فإنّه ربما لا يكون اللفظ موافقاً للمراد الجدي في باب المجازات، فمثلاً يقال: (زيد كثير الرماد) كناية عن الجود، فلا وجه هنا للرجوع إلى العقل، وأنّ الكثرة ما هي، وما هي حقيقة الرماد؛ إذ المحمول ليس كثرة الرماد، بل المحمول جوده وفي الحقيقة زيد جواد، إلّا أنّ هذا الجود قد أفهم بجملة (كثير الرماد)، فما هو محمول غير مذكور، وما هو مذكور

غير مراد، بل وسيلة إلى المراد، والمقام من هذا القبيل، إلّا أنّ في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من اليقين هو اليقين المقوم للاستصحاب، والمراد من الشكّ هو الشكّ المقوم للاستصحاب، إلّا أنّ العناية هي في كلمة النقض؛ إذ النقض عبارة عن انفساخ الأجزاء المتماسكة، فمعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، أي: لا تفسخ أجزاء اليقين.

ومعنى ذلك أنّا اعتبرنا اليقين ـ في المرحلة السابقة ـ متعلقاً بالحدوث والبقاء، وهذا اليقين باعتبار أنّه متعلق بالحدوث والبقاء له تماسك غير قابل للتفكيك بسبب الشكّ الذي هو أمرٌ غير متماسك، فـ «لا تنقض» كناية عن اعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء، وذكر أثر من آثاره وهو عدم نقض اليقين بالشكّ، فكلمة النقض هنا لا يراد منها معناها الحقيقي، بل هي كناية، فلا بدّ من ملاحظة المراد الجدّي، والمراد الجدّي ـ كما قلنا ـ إنّ اليقين بالحدوث اعتبر يقيناً بالنسبة إلى البقاء.

الاحتمال الثاني: أن لا يكون المراد من اليقين والشكّ ما كان مقوماً للاستصحاب، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» اعتبار لليقين بالنسبة إلى البقاء، وقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» معناه عدم نقض اليقين بالوسوسة، وهذه كبرى أخرى غير الكبرى المرتبطة بالاستصحاب، أي: أنّه بعد ما ظهر أنّ اليقين له توسعة بالنسبة إلى البقاء بيّن الإمام عليه السلام عدم جواز نقض اليقين بالوسوسة.

وعليه: ما يتقوم به الاستصحاب غير مذكور، وهذا من قبيل الاستعارة بالكناية، أي: أنّه يعتبر في النفس شيئاً شيئاً آخر، أي يعطي حدّ شيء لشيء في النفس، ثمَّ يذكر بعض خواصه، نظير قول الشاعر: (إذ المنية أنشبت أظفارها) فإنّه أعطى حدّ السبع للمنية في النفس، ثمَّ أبرز ذلك بإظهار بعض خواصه التي هي عبارة عن قوله:

(أنشبت أظفارها)، وفي المقام ذكر أحد خواص اليقين ـ الذي هو المتعلق ـ حتى بالنسبة إلى البقاء، وهو عدم نقض اليقين بالوسوسة.

وعليه ـ أيضاً ـ: لا مجال للرجوع إلى المعنى الدقي العقلي لكلمة النقض، وذلك من جهة أنّ كلمة النقض لم تستعمل في معناها الواقعي، بل استعملت كنايةً.

ثم بعد ما ظهر أنّ المعيار في اتحاد القضيتين هو النظر العرفي، لا النظر الدقي الفلسفي يقع الكلام في الأمثلة التي ذكرها صاحب الكفاية وغيره، وجعلها ثمرة للبحث، وأنّها هل تكون من موارد الاختلاف بين النظر الدقي والنظر العرفي أو لا؟

المورد الأول: ذكر صاحب الكفاية أنّه لو كان النظر العقلي هو المتبع لم يجر الاستصحاب في الأحكام مطلقاً، خلافاً للشيخ.

فقد قال[1]: (وإنّما الإشكال كلّه في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل، فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شكّ في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختصُّ بالموضوعات).

وهذا الذي ذكره صاحب الكفاية له تقريبان:

التقريب الأول: ما ذكر في مباني الاستنباط وهو قوله: (وعلى هذا فلو شكّ في بقاء الحكم بعد زوال إحدى الخصوصيات الوجودية أو العدمية لا يمكن جريان الاستصحاب بناء على كون العبرة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة فيها بنظر

(١) كفاية الأصول: ٤٢٧.

العقل، ضرورة أنّ ما كان واجداً للخصوصية الوجودية أو العدمية يباين ما كان فاقداً لها في نظر العقل)[1] الى آخره.

وهذا التقريب مبتن على رجوع جميع القيود إلى الموضوع.

وأمّا إذا لم يكن كذلك كما إذا كانت القضية الشرطية ثلاثية الأطراف، فإنّ القضية الشرطية مسوقة لبيان أنّ نسبة التالي إلى المقدم مقيد بوجود الشرط، وليس في المقدم والتالي أي تقييد، كما إذا قال: (الماء إن تغير ينجس)، فإنّ الموضوع هو الماء والمحمول هو التنجس، والتغير واسطة الارتباط بين التالي والمقدم، والثابت والمثبت له، وليس من حدود الثابت ولا المثبت له، وهذا ما تقتضيه أصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات، ولا برهان لرجوع القيود إلى الموضوع، والرابط بين النجاسة والماء هو التغير بحسب مقام الإثبات، فلا يمكن للعقل إنكار الاتحاد في الموضوع والمحمول، فكما كنا قاطعين بنجاسة هذا الماء حينما كان متغيراً نشكّ في نجاسته؛ وذلك من جهة أنّ ما كان واسطة في الثبوت كان واسطة للارتباط المطلق بينهما أو حدوثاً.

وعليه: فلا تغاير بالنظر الدقي والنظر العرفي بين القضيتين.

التقريب الثاني: ما في الرسائل، وملخصه: أنّ العقل يحكم بأنّ الحيثيات التعليلية مرجعها إلى الحيثيات التقييدية، إلّا أنّ العرف يقول بامتياز الحيثيات التعليلية عن الحيثيات التقييدية، ومرجع رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية إلى أنّ الجهات التي تعدّ من قبيل الواسطة في الثبوت تكون جزء الموضوع، أو تمام الموضوع، والتغيير فيها أو زوالها يوجب اختلاف الموضوع.

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٢٦٧.

فمثلاً: العقل يحكم بأنّ ضرب اليتيم حسن للتأديب، فالحسن إنما هو التأديب لا الضرب، إلا أنّ التأديب ينطبق على الضرب، فيكون الضرب حسناً، بل العقل يحكم بأنّ التأديب من حيث إنّه إحسان حسن، وإلّا ليس التأديب نفسه حسن، فمرجع ذلك إلى أنّ الإحسان حسن بحكم العقل، فقد قال[1]: (وجميع الجهات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية لدى العقل، وتكون دخيلة في موضوعية الموضوع، فإذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافاً بحكم العقل، فلا بدّ من خصوصية في الموضوع لأجلها يكون متعلقاً للحكم ـ إلى أن يقول ـ: فلا يمكن أن يشكّ فيه مع العلم ببقاء جميع خصوصيات الموضوع الدخيلة في تعلق الحكم عليه من القيود الزمانية والمكانية وغيرها؛ لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل).

وفيه:

أولاً: أنّ المستفاد من مجموع العبارة عدم الفرق بين الحيثيات التقييدية والقيود، والحال أنّ بينهما فرقاً، فإنّ الحيثيات التقييدية في الحقيقة هي تمام الموضوع، والمتحيث إنّما هو ما ينطبق عليه الموضوع.

وأمّا القيود، فالتقيد جزء والقيد خارج (تقيد جزء وقيد خارجي)، وما عنونه أولاً في هذه العبارة هو أنّ مرجع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية، وما يدعيه في الضمن هو أنّ القيود الزمانية والمكانية ترجع إلى الموضوع.

وثانياً: أنّ ما ذكر من رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية صحيح، إلّا أنّه مرتبط بأحكام العقل العملي.

---

(١) الرسائل للسيد الخميني ١: ٢٢٤.

فإنّ العقل عقلان: عقل عملي، وعقل نظري، أي: له مدركات عملية ومدركات نظرية، ومدركات العقل العملي من قبيل حسن الإحسان وقبح الظلم.

وهنا، صحيح أنّ العقل يحكم بذلك، أي: برجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية، كالمثال المتقدّم وضرب اليتيم للتأديب ونسبة العقل إلى هذه الأحكام نسبة المخترع والمنشئ.

وأمّا العقل النظري، يعني: ما يدركه العقل من الواقعيات، فلا بدّ وأن يكون الحكم العقلي مطابقاً للواقع.

فلو جعل الشارع شيئاً موضوعاً وشيئاً علة، فلا يمكن للعقل النظري الحكم بأنّ ما جعل علة هو الموضوع؛ وذلك لأنّ في هذه المرحلة هو مدرك للخارجيات، وحكمه بذلك يكون خلاف الواقع والخارج، والمفروض في المقام أنّ الشارع المقدس قال: (الماء إذا صار متغيراً يتنجس)، فإذا جعل الشارع التغير علة للتنجس، فلا يمكن للعقل القول بأنّ الموضوع هو التغير، لا الماء؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ العقل النظري انعكاس لنفس ما في الخارج، والمفروض أنّ الماء الذي في الخارج موضوع، والتغير علة.

فظهر أنّ جعل هذا المورد من موارد الاختلاف بين العقل والعرف غير صحيح؛ لأنّ مورد الكلام الأحكام الشرعية، لا الأحكام العقلية.

المورد الثاني: من موارد الفرق بين ما كان المعيار هو العقل أو العرف هو ما إذا أصاب الثوب أو شيئاً آخر دم، فبعد غسله طبعاً يبقى لون أحمر.

فإن كان المعيار هو النظر العرفي فهو لون الدم، وأمّا بالنظر الفلسفي فنفس الدم موجود؛ وذلك لاستحالة انتقال العرض من معروض إلى معروض آخر، فلا محالة بعض أجزاء الدم موجودة في هذا الثوب.

وهذا التقريب غير صحيح؛ وذلك لأنّ ما قيل في الفلسفة من استحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع ليس نتيجته بقاء أجزاء الدم في الثوب؛ لأنّ الفلاسفة لا ينكرون أنّه من الممكن أن يؤثر شيء في شيء آخر على نحو التأثير لا على نحو الانتقال، فإنّ بقاء الإنسان مدة في الشمس يوجب اسوداد اللون، والاسوداد منشؤه إشراق الشمس، والحال أنّ نور الشمس ليس فيه سواد، بل هذا إنّما على نحو التأثير، ولا مانع من أن يكون الدم أو الحناء على نحو التأثير مؤثراً في إيجاد الحمرة في الثوب أو البدن، فالبرهان الفلسفي لا يقول: إنّ هذا دم، حتى يمكن إجراء الاستصحاب.

فظهر أنّ المذكور في الرسائل لأجل بيان الثمرة غير صحيح.

المورد الثالث: هو نجاسة الكلب وأمثاله مما له صورة نوعية، فإذا ثبتت النجاسة لشيء ذي صورة نوعية، ثمّ مات هذا الحيوان، فبحسب النظر الفلسفي موضوع النجاسة مرتفع؛ إذ شيئية الشيء بصورته، والصورة في أمثال الكلب هي نفس الكلبية المتعلقة بهذا البدن، فالنجاسة للمتصور بهذه الصورة، فإذا مات صار جماداً. نعم، ما دام حياً كان ذا صورة حيوانية، فبالدقّة العقلية هذا الموضوع غير الموضوع الأول. وعليه: فلا يمكن إجراء الاستصحاب.

وأمّا بالنظر العرفي بما أنّ العرف يرى الحياة من العوارض، فلذا يكون الموضوع نفس الموضوع، وهذا المورد ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: هذه المطالب في الفلسفة لا برهان عليها، وأنّ الأشياء مركبة من الجنس والفصل، وأنّه في جواب (ما) الحقيقة يجاب بالجنس القريب والفصل القريب، هذا مع قطع النظر عما قالوا، فإنّ تمييز الصور النوعية مشكل، بل لا يمكن، فلا برهان على هذا الأمر.

وفي رواية سليمان المروزي: (خلق خلقاً مختلفاً بألوان وحدود)(١)، فاختلاف الخلق باختلاف الحدود والألوان، لا الصورة النوعية بهذا النحو.

وثانياً: على فرض تمامية هذه الأمور فمرجع ما قيل إلى أنّ الكلب بنظر الفلاسفة عبارة عن المتصور بالصورة الكلبية، وعند العرف اسم لهذا الحيوان في حال الحياة والموت، ومثل هذا السنخ مما له معنيان ـ المعنى الفلسفي والمعنى العرفي ـ فإذا ورد في لسان الشارع هل يحمل على المعنى الفلسفي، أو يحمل على المعنى العرفي؟ لم يقل أحدٌ بحمله على المعنى الاصطلاحي سواءٌ كان الاصطلاح فلسفياً أم نحوياً أم غيرهما، بل لا بدّ من حمله على وفق المعنى العرفي.

هذا مضافاً إلى أنّ في الفلسفة لا يقال إنّ موضوع النجس هو الصورة النوعية للكلب؛ فإنّ النجاسة للأجسام، لا الصورة النوعية، فإنّ النفس الحيوانية لا تنجس.

---

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وما عثرت عليه هو: «ثُمَّ خَلَقَ خَلقاً مُبتَدِعاً مُختَلِفاً بِأعراض وحُدود مُختَلِفَة». التوحيد: ٤٣٠، عيون أخبار الرضا ١: ١٥١ كلاهما عن الحسن بن محمّد النوفلي، بحار الأنوار ١٠: ٣١٠ و ٥٤: ٤٨، وراجع: الاحتجاج ٢: ٢١٣.

الأمر الثاني

في قاعدة اليقين

وقد تقدم الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب في أول البحث عن الاستصحاب وأنّ قاعدة اليقين هل هي حجة أو لا. فنقول:

إنّ قاعدة اليقين لها ارتباط مع قاعدتين:

الأولى: قاعدة الفراغ.

الثانية: الاستصحاب.

أي: أنّ بعض الاستدلالات التي استدل بها لهاتين القاعدتين يمكن الاستدلال بها لقاعدة اليقين، فلا بدّ من التعرض في الجملة لقاعدة الفراغ، ولأدلة الاستصحاب، حتى نرى أنّه يمكن الاستدلال لها بما استدل لهاتين القاعدتين أو لا؟

فالكلام في مقامين:

المقام الأول: ملاحظة قاعدة اليقين مع أدلة قاعدة الفراغ، ولا بدّ من التذكير بأنّ قاعدة الفراغ مستعملة في معنيين:

الأول: الفراغ الحقيقي: وهي الإتيان بالعمل والفراغ منه حقيقةً، والشكّ في صحته وفساده بأن أتى بمعظم الأجزاء مع الجزء الأخير، كما إذا أتى بمعظم أجزاء الصلاة مع التسليمة، ثمّ شكّ في صحتها وعدم صحتها، أو مع الشكّ في الجزء الأخير ولكن مع فوت الموالات فيما يعتبر فيه الموالات، أو مع إيجاد المنافي كالاستدبار في الصلاة، ففي هذه الموارد يكون الفراغ واقعياً وحقيقياً، وسيأتي الكلام في حجّية الفراغ الحقيقي إن شاء الله.

الثاني: الفراغ البنائي، أي: أنّه متيقن عند الفراغ بأنّ عمله صحيح، ثمّ يشك في أنّ يقينه هل كان مطابقاً للواقع أو لا؟

وهذه القاعدة مرتبطة بقاعدة اليقين ومن مصاديقها. وبين قاعدة الفراغ الحقيقي والبنائي عموم من وجه؛ إذ قد لا يحصل له اليقين بالصحة، إلّا أنّه أتى بالجزء الأخير، أو أتى بالمنافي، أو فاتت الموالاة. فهنا تصدق قاعدة الفراغ الحقيقي، ولا يصدق الفراغ البنائي، وقد يحصل له اليقين بتمامية العمل ويشكّ في الجزء الأخير ولم يأت بالمنافي ولم تفت الموالاة، وهنا تصدق قاعدة الفراغ البنائي، دون الفراغ الحقيقي.

وقد اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً في حجيتها، فقد التزم الشيخ الطوسي في النهاية بكليهما، وبعض منهم كالصدوق في الفقيه والمقنع قد تعرض لقاعدة الفراغ الحقيقي، وبعض منهم كما في كتاب التكليف للشلمغاني وهو فقه الرضا ومقنعة الصدوق تعرضوا لقاعدة الفراغ البنائي.

والمتأخرون كصاحب الجواهر التزم بحجية قاعدة الفراغ بكلا معنييه، وبعضهم كالمحقق العراقي والسيد الحكيم قالوا: بحجية قاعدة الفراغ البنائي فقط.

والمشهور بين المتأخرين هو حجّية قاعدة الفراغ الحقيقي دون البنائي.

ومن الواضح أنّ النسبة بين قاعدة اليقين والفراغ البنائي عموم وخصوص مطلق؛ إذ قاعدة الفراغ البنائي تقول بعدم الاعتناء بالشكّ في الصحة، وأمّا قاعدة اليقين فتقول بعدم الإعتناء بالشكّ مطلقاً، سواءٌ كان مفاد كان التامة أم الناقصة، أو مفاد ليس الناقصة أم التامة.

ومن هنا يظهر أنّه لو دلّ دليل على قاعدة الفراغ البنائي يمكن القول بأنّه نستفيد منه عدم الاعتناء بالشكّ مطلقاً.

وأمّا الدليل على حجّية قاعدة الفراغ البنائي فروايتان:

الرواية الأولى: رواية محمد بن مسلم المذكورة في الفقيه[1]، ومستطرفات السرائر[2]، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إن شكّ الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك».

وفي السرائر: «أقرب منه للحفظ».

وهذه الرواية ضعيفة سنداً على نقل الصدوق من جهة أنّ سنده إلى محمد بن مسلم في المشيخة ضعيف، وسنده هكذا: (علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن جدّه)[3]، فإنّ أحمد بن عبد الله وأباه لم يوثقا، إلّا أنّ المحدث النوري ذكر في المستدرك ما محصله: أنّ الصدوق لم يرو هذه الرواية من كتاب أحمد، ولا من كتاب أبيه؛ لأنّهما ليسا من مصنفي الشيعة، بل إمّا أنّه نقلها من كتاب أحمد بن محمد بن خالد البرقي، أو من كتاب علاء بن رزين، وللصدوق إلى كل منهما طريق، أو طرق صحيحة، فيمكن تصحيحها بهذا الوجه.

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: أنّ مجرد وجود طريق صحيح إلى بعض رجال السند غير كاف للتصحيح؛ إذ لا يثبت بذلك أنّ السند سند إلى كتابه، بل يمكن أن يكون السند سنداً إليه، فلو قال: (وما ذكرته في هذا الكتاب عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي)، فليس معناه أنّ هذا سند إلى كتابه، فإنّ هذا وإن استظهره بعض، إلّا أنّه مجرد وهم.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٢.

(٢) مستطرفات السرائر: ٢٠٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٤.

وثانياً: على فرض التسليم بأنّ السند إلى الكتاب فكتاب محاسن البرقي ذو أجزاء متعددة، واختلف في قلته وكثرته، ولذا بعض أجزائه نقلها ابن النديم فقط في الفهرست، ونقل بعضها ابن بطّة، فأجزاء المحاسن مختلفة في الاشتهار وعدم الاشتهار، وقد قيل في حق المحاسن أنّه زيد فيه ونقص، فمن الممكن أن يكون سند الصدوق إلى كتاب المحاسن إلى أجزائه المشهورة، لا إلى أجزائه غير المشهورة، وهذه الرواية يمكن أن تكون في أجزائه غير المشهورة.

وأمّا كتاب علاء بن رزين فله نسخ أربعة ـ كما هو مذكور في الفهارس ـ ويمكن أن يكون للصدوق سندٌ إلى نسخ منه، فلا يمكن تصحيحها بهذا الوجه.

إن قلت: إنّ الصدوق قد ذكر أنّ جميع ما في كتابه مستخرج من الكتب المشهورة المعول عليها، فعليه تخرج النسخ غير المشهورة لكتاب علاء بن زرين أو الأجزاء غير المشهورة لكتاب المحاسن.

قلنا: إنّ استظهار ذلك من عبارة الصدوق لا يخلو عن غموض؛ إذ قال بعد تعداده لبعض الكتب: (وغيرها من الأصول والمصنفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم).

فالاستظهار بأنّ جميع مصادره من الكتب المشهورة أمر مشكل جداً.

مضافاً إلى أنّ الشواهد الخارجية تدل على نقله من الكتب غير المشهورة، فإنّه ينقل من كتاب العلل لفضل بن شاذان، والحال أنّ هذا الكتاب لم يكن من الكتب المشهورة المعوّل عليها، وينقل عن تفسير الإمام، وهو ليس من الكتب المشهورة، بل ألّف العلامة البلاغي كتاباً في عدم اعتباره.

وثالثاً: أنّه من المحتمل أن يكون نقله عن كتاب محمد بن مسلم، إلّا أنّ طريقه إليه ضعيف، فإنّه وإن لم يذكر في الفهرست كتاباً لـه، إلّا أنّ النجـاشي ذكـر أنّ لـه كتـاب أربعمائة مسألة.

وأما مناقشة الرواية بحسب نقلها في مستطرفات السـرائر فيمكن البحث عنها في جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: البحث العام، وهو أنّ الروايات المروية في المستطرفات هـل هـي معتبرة أو لا؟

الجهة الثانية: في خصوص الرواية المستدل بها لقاعدة الفراغ البنـائي المرويـة عـن كتاب محمد بن علي بن محبوب، هل هي معتبرة أو لا؟

الجهة الثالثة: في أنّ السند المذكور في المقام هل هو معتبر أو لا؟

أمّا الجهة الأولى: فالأقوال فيها مختلفة:

القول الأول: وهو ما يستفاد من صاحب الوسائل ـ على ما في أواخر الوسـائل ـ من أنّ الروايـات المـذكورة في المستطرفات في حكـم الأخبـار القطعيـة، وذلـك لأنّ صاحب المستطرفات لا يعمل بأخبار الآحاد، بل يعمل بالأخبـار المحفوفـة بـالقرائن القطعية.

القول الثاني: إنّ الرواية المذكورة في المستطرفات حكمها حكم المراسيل؛ وذلـك لأنّ ابن إدريس ليس له سندٌ إلى أرباب هذه الكتب التي روى عنها.

وهذا ما ذهب إليه جماعة، منهم السيد البروجـردي عـلى مـا في البـدر الزاهـر[1]: (والذي يسهل الخطب أنّ ابن إدريس كان في القرن السادس والفصل بينه وبين جميـل

---

(١) البدر الزاهر: ٢٨٩.

كثيرٌ جداً، ولم يكن هو كغيره من العلماء من أهل الاستجازة والإجازة في نقل الأحاديث ولم يكن يعمل بالخبر الواحد أصلاً، وإنّما نقل في آخر السرائر بعض الأخبار تطفلاً من الكتب المنسوبة إلى بعض الأصحاب) إلى آخره.

ويشبه ذلك ما ذكره السيد الخوئي على ما في مستند العروة في كتاب الخلل[1] في أنّ ليس له سند إلى أرباب الكتب، وكذا ما ذكره صاحب الرسائل في المكاسب المحرمة[2].

ولكن الإشكال بأنّه لم يكن من أهل الإجازة والاستجازة غير صحيح، فإنّه من راجع إجازات البحار والمستدرك ومواقع النجوم يرى أنّه من مشايخ الإجازة، وقد استجاز منه جماعة، كما استجاز هو من جماعة، وينتهي سنده إلى الشيخ الطوسي، وحكمه حكم صاحب الوسائل وغيره، فالقول بأنّه ليس له سند إلى أرباب هذه الكتب غير صحيح.

وربما يشكل أيضاً بأنّ صاحب المستطرفات يروي بسنده أنّ فلاناً له كتاب، وهذا لا يثبت الهوهوية للكتاب الذي له سند إليه مع ما في الخارج، فإنّه لو نقل صاحب الوسائل مثلاً كتاباً من كتب القدماء، كنوادر أحمد بن محمد بن عيسى، فنقله هذا ليس متكفلاً لإثبات أنّ هذا الموجود هو كتاب النوادر الذي نقله صاحب الوسائل.

وهذا الإشكال هو عام ومرتبط بجهة أُخرى، وهي أنّ المجتهد لا بدّ وأن يشخص أنّ هذا الكتاب هل يتطابق مع الكتاب الموجود أو لا؟

نعم، الكتب المشهورة كالكافي والتهذيب وأمثالها لا احتياج فيها إلى التطبيق من جهة تواترها. وأمّا سائر الكتب فإثبات أنّها هي التي نقل عنها صاحب الوسائل ـ مثلاً

---

(١) انظر: موسوعة الإمام الخوئي ٢٠: ١١٥-١١٦.

(٢) المكاسب المحرمة للسيد الخميني ٢: ٤٨.

ـ بحاجة إلى الشواهد والقرائن، وغالب ما ينقله عنه الأكابر كصاحب الوسائل والبحار مستنده هو رؤيتهم للكتاب بخط العلماء السابقين، أو أنّه من مصادر كتب متعددة وأشباه هذه الأُمور، فلا بد لنا في المستطرفات وغيرها من الكتب غير المشهورة من ملاحظة أنّ المؤلف هل لاحظ القرائن في نسبة الكتاب إلى مؤلفه أو لا؟

والذي يوجب وهن هذا الكتاب هو أنا عندما نراجع مصادره نرى أنّ مصادره على قسمين:

الأول: المصادر المشهورة، كالفقيه والتهذيب وأمثالها، فلا نحتاج إلى نقله في هذه الموارد؛ لأنّ المصدر موجود.

الثاني: المصادر غير المشهورة، وفي هذا القسم يرى المراجع أنّه لم يكن مطلعاً على الطبقات ولم يكن عارفاً بالكتب، فإنّه ذكر في مورد ـ مثلاً ـ: (ومن ذلك ما أورده أبان بن تغلب صاحب الباقر والصادق عليهما السلام في كتابه)[1] ثمّ يذكر روايات مع أسانيدها، والحال أنّ هذه الروايات لا تتناسب مع كتاب أبان بن تغلب، فإنّ بعضها بسنده إلى معمر بن خلاد عن الرضا (عليه آلاف التحية والثناء)، والحال أنّا نعلم أنّ ولادة الرضا عليه السلام سنة ١٤٨، وهي سنة وفاة الصادق عليه السلام، وأبان بن تغلب قد توفي في حياة الصادق سنة ١٤٢، فكيف يمكن أن يكون صاحب الكتاب هو أبان بن تغلب، وهكذا في سائر الأسانيد في خصوص كتاب أبان بن تغلب.

---

(١) مستطرفات السرائر: ٥٥٣.

وقال العلامة في المختلف[1]: (وهذا كلّه يدلّ على قلّة معرفته بالروايات والرجال، وكيف يجوز من حاله هذا أن يقدم على رد الروايات والفتاوى، ويستبعد ما نصّ عليه الأئمة عليهم السلام).

ومما ذكرنا في هذه الجهة ظهر أنّه ليس من أهل الخبرة، فلا يمكن الاعتماد على نقله، فضلاً عن القول بأنّها من الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية، فإنّ أحد مصادره قرب الإسناد للحميري، وقد نقل العلامة المجلسي في أول البحار عن خط ابن إدريس: (الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام مضطرب، فصورته على ما وجدته خوفاً من التغيير والتبديل، فالناظر فيه يمهد العذر، فقد بينت عذري فيه)[2] إلى آخره.

ومع هذا وأمثاله كيف يمكن لصاحب الوسائل القول بأنّ أخبار المستطرفات من الأخبار التي حُفّت بالقرائن القطعية؟!

وأمّا الجهة الثانية: ففي خصوص الرواية التي رواها عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ـ وهي رواية محمد بن مسلم ـ الذي يقول رأيت هذا الكتاب بخطّ الشيخ الطوسي، فهل أنّ مروياته من خصوص كتاب محمد بن علي بن محبوب حجة أو لا؟

والظاهر أنّ هذا السنخ من مروياته صحيح، وهذا لا من جهة أنّ ابن إدريس نقلها من كتاب بخط الشيخ الطوسي، بل من جهة أنّ المتأخرين عن ابن إدريس مثل علي بن طاووس قد روى مكرراً من هذا الكتاب ـ مع التصريح بأنّ هذا بخط جدّي أبي جعفر الطوسي ـ في كتاب الإقبال، وفي فلاح السائل، وفي رسالة المواسعة، ففي

---

(١) مختلف الشيعة ٢: ٣٥٦.

(٢) بحار الأنوار ١: ٢٧.

فلاح السائل: (ومما رويناه بإسنادي إلى جدّي أبي جعفر الطوسي فيما يرويه عن محمد بن علي بن محبوب ورأيناه بخط جدّي أبي جعفر الطوسي في كتاب نوادر المصنف)[1].

وفي موضع آخر: (ومما رويناه عن جدي أبي جعفر الطوسي فيما يرويه عن محمد بن علي بن محبوب شيخ القميين في زمانه ووجدته بخطه رضوان الله عليه)[2].

وهناك شواهد أخر يقف عليها من راجع الكتاب[3].

وقد ذكر في أول الكتاب سنده إلى الشيخ الطوسي.

فالظاهر أنّ منقولاته من كتاب محمد بن علي بن محبوب معتبرة، إلّا أنّه لم يُذكر كتاب لمحمد بن علي بن محبوب باسم نوادر المصنف، بل ما ذكروا له إنّما هو كتاب الجامع.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الجامع اسم لكتاب يكون جامعاً للفقه والأخلاق والحديث، ومن الممكن أن يكون لكل واحد اسم خاص، وكان اسم هذا الكتاب (كتاب نوادر المصنف).

أمّا الجهة الثالثة: فهي أنّ هذه الرواية قد نقلها عن محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب بن يزيد ـ وهو ثقة ـ عن ابن أبي عمير ـ وهو ثقة ـ عن محمد بن مسلم.

وقد يشكل بأنّ ابن أبي عمير من الطبقة السادسة ومحمد بن مسلم من الطبقة الرابعة، ولا يمكن أن ينقل ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم بلا واسطة، وغالباً ما يروي ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم مع الواسطة، وهكذا بالنسبة إلى معاصريه فإنهم يرون عن محمد بن مسلم مع الواسطة.

---

(١) فلاح السائل: ٩٦.

(٢) فلاح السائل: ٢٢٣.

(٣) فلاح السائل: ١٦٣ و١٦٥ و٢١٥ و٢٣٢.

نعم، قد يكون مع حذف الواسطة.

ويمكن دفع هذا الإشكال بما يدفع به إشكال الإرسال بإبهام الواسطة، فإنّ المقام من الإرسال بحذف الواسطة، فكما يدفع الإشكال فيما إذا قال: ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن محمد بن مسلم ـ بناءً على أنّ جميع مشايخه من الثقات ـ كذا يدفع الإشكال في المقام.

إلّا أنّه في خصوص المقام لقائل أن يقول: كيف تثبتون أنّ الواسطة هي واسطة واحدة، إذ لعلّها أكثر، وما هو الثابت أنّ مشايخ ابن أبي عمير ثقاة، لا مشايخ مشايخه، إلّا أن يحصل الاطمئنان من جهة كثرة رواياته عن محمد بن مسلم مع واسطة واحدة أنّ المقام أيضاً من الواسطة الواحدة.

ويمكن دفع إشكال الإرسال أيضاً بما ذكره النجاشي من أنّ كتبه كانت مدفونةً، ووصل إليها الماء، فصار عدة منها غير مقروءة.

إلا أنّه وإن أمكن حينئذ تصحيح الإرسال، لكنه لا يمكن الاطمئنان بمتونها؛ وذلك لاحتمال تصحيح المتون تصحيحاً قياسياً، والتصحيح القياسي غير ممكن في الأسانيد. فبناءً على حجيّة الخبر الموثوق به تكون مراسيله من هذه الجهة محل تأمّل.

ولا بدّ من التذكير بأنّ محمد بن أبي عمير الذي هو محل كلامنا غير محمد بن عمير الذي يروي عن الصادق عليه السلام، فلا مجال لتوهم أنّه يمكن أن ينقل عن محمد بن مسلم بلا واسطة.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ رواية محمد بن مسلم فيها نوع من الخدشة السندية. هذا تمام الكلام في سندها.

وأما الكلام في دلالتها، فالرواية كما ذكرنا هي: محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إن شكّ الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه

حين انصرف أنّه قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب منه للحفظ بعد ذلك» على نسخة السرائر، وعلى نسخة الفقيه: «أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك».

فربما يقال بدلالتها على قاعدة الفراغ البنائي وعلى قاعدة اليقين؛ لأنّ اليقين وإن كان دخيلاً، إلّا أنّ اليقين حين الانصراف غير معلوم دخالته، والمعيار هو الكبرى المستفادة من الذيل: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

فمن قوله عليه السلام هذا نستفيد الكبرى الكلّية، وهي أنّه كلما كان له يقين بالنسبة إلى أمر متقدم، ثمّ شكّ فيه على نحو الشكّ الساري، فبما أنّ في زمان اليقين كان أقرب إلى الحق من زمان الشكّ، فلا بدّ من الأخذ باليقين وعدم الاعتناء بالشكّ.

لكن استفادة ذلك من هذه الرواية محل تأمل؛ وذلك لأنّ فيها: «وكان يقينه حين انصرف أنّه قد أتم»، فمن المحتمل أن يكون لليقين حين الانصراف خصوصية؛ لأنّه حين الانصراف كان مشغولاً بالصلاة بعدُ، والإنسان ما دام مشغولاً بالعمل إرادته وحفظه متوجه إلى العمل، ولليقين في حال العمل قيمة لا يمكن للشكّ أن يرفعه، فلا تشمل قاعدة اليقين، بل الرواية أخصّ من الفراغ البنائي، بل يمكن القول بعدم دلالتها على الفراغ البنائي أصلاً، وإنّما تدلّ على الفراغ الحقيقي، بدعوى: أنّ ذكر كلمة اليقين لا قيمة له، والمعيار هو كون الشكّ بعد الانصراف لا اليقين بتمامية العمل حين الانصراف لتكون له موضوعية. ويناسب ذلك ذيلها: «وكان حين انصرف...» إلى آخره.

وبعبارة أُخرى: يمكن الادعاء بأنّ المستفاد منها أنّ الشكّ بعد الفراغ كلا شك ولا يعتنى به.

الرواية الثانية: ـ من الروايتين اللتين استدلّ بهما لقاعدة الفراغ البنائي ـ هي الرواية المذكورة في فقه الرضا عليه السلام[1] المنقولة في جامع الأحاديث[2]، وهي: «وكلّ سهو بعد الخروج من الصلاة فليس بشيء، ولا إعادة فيه؛ لأنّك قد خرجت على يقين، والشكّ لا ينقض اليقين».

ودلالة هذه الرواية واضحة، والمراد من الشكّ هنا هو الشكّ الساري، إلّا أنّ الكلام في حجية الرواية، فيمكن أن يقال: إنّ فقه الرضا عليه السلام يدور أمره بين أمور ثلاثة:

إمّا أن يكون عن الإمام الرضا عليه السلام كما ذهب إليه المجلسيان والمحدث النوري، وقد ذكر حول هذا الكتاب مطالب كثيرة في المستدرك.

وإمّا أن يكون كتاباً من قبيل كتب قدماء الأصحاب، إلّا أنّا لا نعلم مؤلفه، لكنّه بما أنّ عبارات الصدوق ووالده وغيرهما متحدة مع عبارات هذا الكتاب في كثير من الموارد يحصل الاطمئنان بأنّ هذا الكتاب الروائي كان عندهم وكانوا معتمدين عليه. فإنّ في كثير من الموارد التي أفتى قدماء الأصحاب فيها وليس مستندهم واضحاً عندنا هي موجودة في فقه الرضا.

وعليه: فكلّ مورد تكون الفتاوى فيه على وفق الروايات الموجودة في هذا الكتاب يكون من الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب.

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١١١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ٥: ٥٨٠، ح ٤١١٩.

وإمّا أن يكون هذا الكتاب هو كتاب التكليف للشلمغاني، كما ذهب إلى ذلك السيد حسن الصدر، وألّف فيه كتاباً باسم (فصل القضاء)، وقد أقام شواهد مقنعة بأنّ هذا الكتاب هو كتاب التكليف للشلمغاني.

وعليه: يكون اعتباره من جهة مراجعة النائب الثالث من نواب الحجّة (عج)، وهو الحسين بن روح النوبختي على ما في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي[1]، ثمَّ بعد ما خرج الشلمغاني عن الطريق الصحيح سقط كتابه عن الاعتبار تبعاً لصاحبه؛ ولذا سألوا الحسين بن روح أنّه ماذا نفعل بكتاب التكليف وبيوتنا منه ملآء؟ قال: أقول فيه ما قال العسكري في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فاعتبار هذا الكتاب من جهة مراجعة الحسين بن روح (رض)، وإنّما لم يذكروا اسم هذا الكتاب من جهة ترتب مفاسد عليه، وأكثر عبارات شرائع علي بن بابويه وعبارات الفقيه وعبارات النهاية للشيخ الطوسي والمفيد في المقنعة، والسيد المرتضى موافقة لعبارات هذا الكتاب، ويظهر أنّهم كانوا معتمدين على هذا الكتاب.

ولعلّ اتحاد هذا الكتاب مع عبارات شرائع علي بن بابويه، وما قيل من أنّه عند اعوزاز النصوص يراجع الفقهاء إلى شرائع علي بن بابويه ـ كما نقل عن أبي علي ابن الشيخ والسيد المرتضى في المسائل السرية ـ يوجب له امتياز خاص.

فعلى جميع التقادير يمكن القول بإمكان الاستناد إلى هذه الرواية.

---

(١) الغيبة للشيخ الطوسي: ٤٠٩، وفيه: (ما فيه شيء إلا وقد روي عن الأئمة إلا موضعين أو ثلاثة، فإنه كذب عليهم في روايتها لعنه الله).

ولا بدّ من التذكير بأنّ البحث عن كتاب فقه الرضا عليه السلام مفصل جداً، ولا يمكن البحث عنه على نحو التفصيل في البحث الأُصولي، وقد ذكرنا إجمال ذلك، وفي إجماله كفاية.

ويمكن الجواب عن الأمور المذكورات للاستدلال برواية فقه الرضا عليه السلام:

أما الأمر الأول: يستبعد أن يكون هذا الكتاب من الإمام الرضا عليه السلام، بل هو مقطوع العدم، والشواهد لا تكفي لإثبات ذلك.

أما الأمر الثاني: وهو كون هذا الكتاب لبعض قدماء الأصحاب، وكان عند القدماء، فهذا وإن كان محتملاً، إلّا أنّ انجبار سنده بناءً على حجية الخبر الموثوق به ليس واضحاً؛ وذلك من جهة أنّ تطابق عبارات المتقدمين مع مفاد هذه الرواية ليس بحدٍ يعلم أنّ القدماء استندوا إلى هذه الرواية.

ومن الممكن أن يكون مستند القدماء غير هذه الرواية؛ لأنّ عبارة الشيخ في النهاية هكذا: (فإن انصرف من حال الوضوء، وقد شكّ في شيء من ذلك، لم يلتفت إليه، ومضى على يقينه)[1]، وقد أوضح المحقق في نكت النهاية أنّ ما ذكره الشيخ مراده اليقين السابق المزال بسبب الشكّ الساري.

وذكر المفيد في المقنعة[2] ـ على ما في التهذيب[3] ـ: (فإن عرض له شكّ فيه ـ [أي في الوضوء] ـ بعد فراغه منه، وقيامه من مكانه لم يلتفت إلى ذلك، وقضى باليقين عليه)، وذكر الشيخ في الرسائل أنّ كثيراً من عبارات القدماء مشتملة على هذا

---

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ١٨.

(٢) المقنعة: ٤٩.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ١٠٠.

المضمون. فقد نقل[1] أنّ الفاضل السبزواري قال في من شكّ في بعض أفعال الوضوء: (والتحقيق أنّه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال ثمّ عرض له الشكّ فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيحة زرارة، «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ». انتهى.

ولعله تفطن من كلام الحلّي في السرائر حيث استدلّ على المسألة المذكورة بأنّه لا يخرج عن حال الطهارة إلّا على يقين من كمالها، وليس ينقض الشكّ اليقين ـ إلى أن يقول ـ ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء).

والغرض أنّ كلام القدماء وإن كان يتناسب مع هذه الرواية الموجودة في فقه الرضا، إلّا أنّه لا تعين لها؛ إذ من الممكن أن يكون مستندهم رواية محمد بن مسلم كما يمكن أن يكون مستندهم الروايات الدالة على الاستصحاب، مثل: «اليقين لا ينقض بالشك»، و«لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» كما استدل بها الفاضل السبزواري.

أما الأمر الثالث: وهو أنّ هذا الكتاب كتاب التكليف للشلمغاني، وبما أنّ هذا الكتاب قد كان بمراجعة الحسين بن روح (رض) فكان مورد أنظار الفقهاء في ذلك العصر، فلا بدّ من الاعتماد عليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّه على فرض صحة ما ذكره الشيخ في الغيبة ـ فإنّ الشيخ قد روى ذلك في كتاب الغيبة بسند خاص يمكن المناقشة فيه ـ من أنّه كان بمراجعة الحسين بن روح (رض)، وحصل الاطمئنان لجمع من الفقهاء بأنّ هذا من سنخ التوقيعات الصادرة عن الحجة (عج)، وعباراته متحدة مع عبارات شرائع علي بن بابويه، وعند اعوزاز النصوص كان الفقهاء يراجعون شرائع علي بن بابويه، فمع ذلك كله لا يمكن الاعتماد عليه في مقام الفتيا؛ وذلك لأنّه معلوم من هذا الكتاب أنّ مؤلفه

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٠٣.

فقيه من فقهائنا، وما ألّفه مبني على الاستنباط على القواعد، وهذا لا يوجب حجيته بالنسبة إلى الفقهاء، وليس حكمه حكم التوقيعات، بل حكمه حكم الرسالة العملية التي يكتبها مجتهد، إلّا أنّه راجعه الحسين بن روح (رض).

وأمّا علم الحسين بن روح بالمسائل الواقعية، وأخذها من الإمام عليه السلام فهذا أمرٌ لا نعلمه، ويحتاج إلى إثبات.

ولا شكّ من تأثير هذا الكتاب في منهج تفكر جماعة كعلي بن بابويه، ومحمد بن علي بن بابويه، والمفيد، والطوسي، والسيد المرتضى، يعني أنّ نوع تفكرهم سنخ تفكر صاحب التكليف في كيفية الجمع بين الروايات ونظمها، والإفتاء في بعض الموارد على وفق ما في هذا الكتاب.

إلّا أنّ هذا لا يوجب حجيته لنا؛ إذ في قبال هؤلاء جماعة من قدماء الأصحاب لا يستفاد من فتاويهم الاعتماد على هذا الكتاب، كابن أبي عقيل، وابن الجنيد، والكليني والجعفي ـ صاحب الفاخر ـ مضافاً إلى أنّ اتحاد هذا الكتاب من جميع الجهات مع التكليف للشلمغاني غير ثابت.

نعم، ما ذكره السيد الصدر من الشواهد مقنعة بأنّ كتاب فقه الرضا هو كتاب التكليف للشلمغاني. أمّا اتحادهما من جميع الجهات، فهو بحاجة إلى إثبات.

فظهر أنّه لا يمكن استفادة قاعدة اليقين من الروايتين اللتين استدلّ بهما لقاعدة الفراغ البنائي.

المقام الثاني: وهو الاستدلال بأدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين. ولا بدّ من ذكر مقدمة، وهي: أنّ النسبة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين عموم من وجه. وتوهم بعضهم أنّ بينهما عموم وخصوص مطلق، ولذا ذكر أنّه لا وجه للبحث عن قاعدة اليقين؛ وذلك لأنّه إمّا أن تكون القاعدة موافقة للاستصحاب وإمّا أن تكون مخالفة له،

فإذا كانت مخالفة للاستصحاب فيتعارضان ويتساقطان، وإن كانت موافقة فالأثر للاستصحاب، لا للقاعدة، وحيث إنّه لم يخطر بباله موارد تكون مجالاً لجريان القاعدة دون الاستصحاب؛ فلذا قال لا يمكن أن تكون الروايات ناظرة إلى القاعدة، فقد قال في تحرير الأصول[1]: (وليس في البين مورد يختص بجريان القاعدة فقط بحيث لا يكون مورداً لجريان الاستصحاب مطلقاً حتى تكون الأخبار ناظرة إلى مثل ذلك المورد).

ولكن قد ذكرنا أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، وتوضيحه: أنّه قد يكون المورد مورد تصادق القاعدة والاستصحاب مع التخالف أو التوافق في المؤدى، كما إذا كان عالماً بعدالة زيد يوم الجمعة، وعالماً بعدالته يوم السبت، ثمَّ يشكّ بنحو الشك الساري في عدالته في يوم السبت إلى يوم الأحد الذي هو فيه، فهنا قاعدة اليقين والاستصحاب متطابقتان؛ لأنّه متيقن بعدالته يوم الجمعة والشك الساري هو في عدالته في يوم السبت، فلا بدّ من الحكم بالعدالة في يوم الأحد، سواءٌ كانت الحجة قاعدة اليقين أم الاستصحاب، وكلاهما متوافقان في المؤدى.

وأمّا صورة تخالفهما فهي ما إذا علم بعدم عدالة زيد في يوم السبت مع العلم بعدالته في يوم الجمعة، والشك الساري بالنسبة إلى عدم العدالة في يوم السبت.

فهنا الاستصحاب يقتضي الحكم بعدالته في يوم الأحد من جهة أنّه كان متيقناً بعدالته في يوم الجمعة، وقاعدة اليقين تقتضي عكسه.

وقد يكون المورد مورداً للاستصحاب دون قاعدة اليقين، وهذا كثيرٌ جداً، وهو مثل ما إذا كان الشك في البقاء مع اليقين بالحدوث.

---

(١) تحرير الأصول: ٣٢٥.

وقد يكون المورد مورداً للقاعدة دون الاستصحاب، كما إذا علم بالوضوء وكان جاهلاً بحاله قبل الوضوء، والآن يشكّ في أنّ الطهارة هل حصلت بالوضوء أو لا. وبما أنّه حين الوضوء قاطع بحصول الطهارة، فعليه لا بدّ من الحكم بالطهارة من أجل قاعدة اليقين.

وأمّا الاستصحاب فبما أنّه ليس له حالة سابقة، فلا يجري.

ومثل ما إذا قطعت المرأة بأنّها قرشية، ثم شكّت فيها على نحو الشك الساري، فلا يجري الاستصحاب هنا بناءً على عدم جريانه في الأعدام الأزلية، فيكون المورد من موارد قاعدة اليقين فقط.

وكذلك في موارد تعاقب الحالتين، بناءً على مسلك المحقق الخراساني من عدم جريان الأصلين، خلافاً للشيخ حيث ذهب إلى جريانهما وتساقطهما بالمعارضة، فإن كان له يقين بالوضوء وشك فيه على نحو الشكّ الساري، فعلى مسلك المحقق الخراساني لا يجري الاستصحاب. وأمّا قاعدة اليقين فلا مانع من جريانها.

لا يقال: إنّ الاستصحاب إنّما لا يجري بناءً على مسلك الشيخ من جهة التعارض، فليكن طرف المعارضة قاعدة اليقين وأحد الاستصحابين المقتضيان للطهارة، وكلاهما يعارضان الاستصحاب الآخر المقتضي للنجاسة، فيتساقط طرفا المعارضة.

فإنّه يقال: قد تقدم أن التعارض بين الأصول الطولية إنما يكون بالعرض، كما إذا كان علم إجمالي في المورد، وأمّا إذا كان التعارض بالذات كتعاقب الحالتين، فمن الأول لا ينعقد لدليل الاستصحاب ظهورٌ؛ وذلك لأنّ عدم صحة التعبد بالضدين من قبيل القرائن المتصلة المانعة من انعقاد الظهور.

فلو كان لقاعدة اليقين دليل غير دليل الاستصحاب كما إذا استفدنا من رواية خاصة قاعدة اليقين، فيمكن إجراؤها في المقام، نعم لو كان دليلها عين دليل

الاستصحاب، فلا يمكن إجراؤها؛ وذلك من جهة عدم انعقاد الظهور لمثل هذا المورد.

فظهر أنّ ما ذهب إليه المحقق الزنجاني، من أنّه (ليس في البين مورد يختص بجريان القاعدة فقط ...) إلى آخره، غير صحيح.

وبعد ما ظهر ذلك نقول: إنّ أدلة الاستصحاب على قسمين:

القسم الأول: ما يدور أمرها من الأول بين أن تكون دالة على قاعدة اليقين أو الاستصحاب أو أمر آخر.

القسم الثاني: الأدلة التي أذعنّا بأنّها تدل على الاستصحاب، ولكن الكلام في أنّها هل تدل مضافاً إلى الاستصحاب على قاعدة اليقين أو لا، مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

أمّا القسم الأول: فمن الروايات:

الأولى: الخبر العلوي: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإن الشكّ لا ينقض اليقين»، وقد تقدّم البحث عن العلوي في أوائل مبحث الاستصحاب، وقلنا: إنّ هذه الرواية غير معتبرة سنداً، ودلالتها يدور أمرها بين أمور متعددة، منها الاستصحاب وقاعدة اليقين التي هي محل كلامنا، كما يمكن أن تكون مرتبطة بقاعدة اليقين في الصلاة، فإنّه عند الشك في الركعات يبني على اليقين «إذا شككت فابن على اليقين»، والإتيان بصلاة الاحتياط عند الشكّ في عدد الركعات تسمى بقاعدة اليقين أيضاً، كما يمكن أن تكون مرتبطة بقاعدة أُخرى، وهي: عدم الاعتناء بالوسوسة والأوهام بعد حصول اليقين، ولا يمكن استظهار خصوص قاعدة اليقين التي هي محل كلامنا من هذه الرواية.

وبما أنّ البحث عنها قد تقدم، فلا نطيل البحث فيها.

الثانية: ما رواه في الفقيه عن إسحاق بن عمار أنّه قال: قال لي أبو الحسن الأول ﷺ: «إذا شككت فابن على اليقين»، قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم».

وهذه الرواية كسابقتها مخدوشة سنداً من جهة أن في سندها علي بن سندي، وهو لم يوثق.

نعم، بناءً على ما ذكره السيد الخوئي من أنّه علي بن إسماعيل، وبما أنّه من رجال كامل الزيارات، فيكون السند معتبراً على مسلكه.

وأما دلالتها فإن مفادها مردد بين أُمور كثيرة، ولا يمكن استظهار خصوص قاعدة اليقين منها، وقد تقدّم الكلام فيها مفصلاً أيضاً في البحث عن الروايات الدالة على الاستصحاب.

الثالثة: الصحيحة الثالثة لزرارة: وإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً، ثمَّ صليت فرأيته فيه، قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمَّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وقد تقدّم عند البحث عن هذه الصحيحة أنّه كان يرد عليها ـ إن كانت محمولة على الاستصحاب ـ بأنّه بعد ما رأى النجاسة يكون الأمر بالإعادة من نقض اليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشك، فلا بدّ من حملها على قاعدة اليقين.

وقوله: (فنظرت فلم أر شيئاً) أي تيقنت بعدمه وبعد الصلاة رآه فيه.

وقوله: (فرأيته فيه) أي: إنّي شاك في أنّه هو الذي تيقنت بعدمه أو غيره.

وقد تقدم بيان هذا الإشكال والجواب عنه مفصلاً في شرح هذه الصحيحة في أوائل الاستصحاب، فلا بدّ من المراجعة إلى أوائل مبحث الاستصحاب.

القسم الثاني: من الروايات، ما كان يدلّ على الاستصحاب، إلّا أنّ الكلام في أنّه هل يستفاد منه قاعدة اليقين أو لا، مثل قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً».

وفيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: عدم إمكان شمول مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» للاستصحاب وقاعدة اليقين؛ إذ الاستصحاب مرجعه إلى توسعة الكشف بقاءً، وقاعدة اليقين مرجعها إلى إبقاء الكاشف تعبداً، وليس بينهما جامع حتى تشمل كليهما. ومن القائلين بهذا القول الشيخ والمحققين العراقي والنائيني.

القول الثاني: إمكان الشمول لكلتا القاعدتين: الاستصحاب، وقاعدة اليقين.

وقد أجيب عن الوجوه المذكورة للاستحالة التي أقامها الشيخ والمحقق النائيني والعراقي، وقد أقاموا قرائن على عدم إمكان استظهار ذلك من الدليل. ومن القائلين بهذا القول السيد الخوئي وصاحب الرسائل.

وما ذكراه في ردّ الشيخ والمحقق النائيني والعراقي لرد الاستحالة يكفي في ردهم ومغن عن البحث من جديد.

القول الثالث: إمكان الشمول للاستصحاب وقاعدة اليقين، وليس في البين قرينة على إرادة خصوص أحدهما، ومن القائلين بهذا القول الفاضل السبزواري.

فعليه: فلا نبحث في الإمكان والاستحالة؛ لأجل ما ذكرنا من أنّ جواب السيد الخوئي وصاحب الرسائل مغن في الرد.

إلّا أنّهم لم يتعرضوا لوجه من وجوه الاستحالة، وهو أنّه بناءً على مسلك الشيخ الأنصاري من أنّ المعيار في «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن، أي بناءً على أن يكون المراد من اليقين المتيقن لا يعقل أن يراد بهذه الكلمة الاستصحاب وقاعدة اليقين؛ إذ

الاستصحاب إبقاء ما كان، واليقين مستعمل في المتيقن. وأمّا في قاعدة اليقين فاليقين له موضوعية.

والجواب عن ذلك:

أولاً: نحن لم نتفق مع مسلك الشيخ.

وثانياً: أنّه يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنىً. وهذا ليس من المستحيلات، بل من الأمور التي على خلاف القاعدة، ولذا لم نتعرض عند البحث في استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى لأدلة الاستحالة، وإنّما ذكرنا شواهد على وقوع مثل ذلك كقول الشاعر:

أيّ المكان تريد ثمَّ من الذي تمضي إليه أجبته المعشوقا

حيث إنّ مراده من المعشوق قصر المتوكل ومحبوبه، وغير ذلك من الشواهد التي ذكرناها. نعم بما أنّ هذا على خلاف القاعدة فلا بدّ من القرينة.

وثالثاً: أنّ هذا مبتن على أن يكون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتى يستعمل اليقين في المتيقن والواقع وفي نفس اليقين، والحال أنّا أثبتنا أنّ في المجازات ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل في المجازات استعمال اللفظ في ما وضع له، إلّا أنّ المراد الجدي غير المراد الاستعمالي، والشاهد على ذلك صحة القول: (رأيت شجاعاً بل أسداً)، فلو كان الأسد بمعنى: الرجل الشجاع، لكان الإضراب غلطاً، وهكذا في قول الشاعر:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

فلو كان الشمس مستعملاً في من له جمال لم يكن وجه للتعجب.

والمقصود أنّه لو التزمنا بمسلك الشيخ لم يلزم الاستعمال في أكثر من معنى؛ إذ الاستعمال في أكثر من معنى مرتبط بالمراد الجدي، واستعمال اللفظ في معنيين في المراد الاستعمالي لا محذور منه.

ويقع البحث بعد ذلك في القرائن الأربعة التي أقيمت لعدم جواز التمسك بالإطلاق من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بالنسبة إلى قاعدة اليقين.

فبعد كون هذا الإطلاق متصوراً، ما هو الجواب عن هذا الإطلاق حتى يختص بالاستصحاب ولا يشمل قاعدة اليقين.

ظاهر كلمات الفاضل السبزواري ـ على ما نقلها الشيخ ـ هو الأخذ بالإطلاق.

وقد أجيب عن ذلك ـ أي: الأخذ بالإطلاق ـ بوجوه:

الوجه الأول: أنّ في بعض الروايات كلمة: «لا ينبغي» كما في قوله: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، وهذه الكلمة تدل على أنّ الحكم المذكور حكم على وفق الارتكاز العقلائي، والاستصحاب هو على وفق الارتكاز العقلائي، كما بيناه سابقاً، بل قلنا: إنّه مما بنى عليه العقلاء.

وأمّا قاعدة اليقين فليست على وفق الارتكاز، ولا أقلّ من الشك في أنّه على وفق الارتكاز أو لا.

فعليه: تختص هذه الروايات بموارد الاستصحاب؛ وذلك من جهة تصدّرها بكلمة: «لا ينبغي».

والجواب عن هذا مبتن على ما ذكرناه مراراً، من أنّ الموارد التي تكون فيها الإرادة الجدية مخالفة للإرادة الاستعمالية كأبواب الاستعارة والكناية، فالتناسب الملحوظ بين أجزاء الكلام إنّما هو في مرحلة الإرادة الاستعمالية، وغير لازم أن يكون

بين أجزاء الكلام تناسب في مرحلة الإرادة الاستعمالية مع مطابقها في مرحلة الإرادة الجدية.

فمثلاً: التعجب في قول الشاعر:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني عن الشمس

يتناسب مع المراد الاستعمالي من الشمس، ولا يتناسب مع المراد الجدّي؛ إذ المراد الجدي هو تظليل المحبوب عن الشمس.

وعليه: ففي المقام المفروض أنّ قوله عليه السلام: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، المراد الاستعمالي مخالف للمراد الجدي؛ إذ ليس المراد هو نقض اليقين الوجداني بالشكّ، وهذا التعبير ورد على نحو الكناية؛ إذ النقض عبارة عن تفسخ الأجزاء للشيء الذي يكون متماسك الأجزاء، فبما أنّه اعتبر اليقين بالحدوث شاملاً للبقاء بنحو التوسعة في المنكشف في الاستصحاب، أو اعتبر اليقين بالحدوث باقياً بنحو إبقاء الكاشف، كما في قاعدة اليقين، فهو يقول: «لا تنقض اليقين بالشك»، وإلّا فاليقين الوجداني غير قابل للنقض بالشك.

ومعنى قوله: «لا ينبغي لك»، أي: لا يتيسر لك أن تنقض اليقين، بما أنّه أمر مبرم بالشكّ الذي هو غير مبرم.

وعلى ذلك ملاحظة كلمة «لا ينبغي»، أو «لا يتيسر»، إنّما هو بلحاظ المراد الاستعمالي، لا بلحاظ المراد الجدي، وقد تقدم أنّه غير لازم في مثل هذا التعبير أن يتناسب اللحاظان الاستعمالي والجدي، فلا يمكن التمسك بكلمة «لا ينبغي» والقول بأنّ المورد خاص بالاستصحاب؛ وذلك لأنّ هذه الكلمة تلاحظ مع سائر الكلمات في مرحلة الإرادة الاستعمالية، لا مع المراد الجدي حتى يقال بأنّه لا بدّ أن تكون القاعدة على وفق الارتكاز العقلائي.

الوجه الثاني: ما أجاب به جماعة، ولعلّ أوّلهم المحقق الخراساني في حاشيته على الفرائد، وهو أنّ مقتضى القاعدة في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» أن يكون اليقين موجوداً في حال الجري والنسبة، كما هو مقتضى القاعدة في كل قضية، فإنّه حينما يقال ـ مثلاً ـ: (قلّد العالم) يعني العالم حين التقليد، وفي الاستصحاب اليقين موجود؛ فلذا هو قابل لأن يكون مشمولاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وأمّا في مورد الشك الساري فالمفروض أنّ اليقين مفقود، يعني أنّه كان يقينٌ والآن غير موجود، وذلك للشك الساري، فشمول قوله: «لا تنقض» لمورد ليس فيه يقين على خلاف الميزان والقانون.

وبعبارة أخرى: ظهور كلمة اليقين في أنّه موجود حال الجري والنسبة، واليقين موجودٌ في الاستصحاب في حال يقال له: «لا تنقضه»، وفي الشكّ الساري غير موجود، فهذا يقتضي أن تكون الجملة مختصة بالاستصحاب، ولا تشمل الشكّ الساري.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المراد من اليقين المذكور في هذه الجملة هو اليقين إما بحدّه التكويني، أو بحده الاعتباري.

أمّا إذا كان اليقين ملحوظاً بحده التكويني فنسبة لا تنقض إليه غلط؛ إذ اليقين الوجداني ـ سواءٌ في باب الاستصحاب أم في قاعدة اليقين ـ لا يجتمع مع الشكّ؛ إذ اليقين في الاستصحاب تعلّق بالحدوث، كما تعلق الشكّ بالبقاء.

وفي قاعدة اليقين المفروض أنّ اليقين سابق والشك لاحق، ولا يقين حين الشكّ حتى يقال: لا تنقضه.

فلا بد وأن يكون اليقين ملحوظاً بحده الاعتباري الذي هو أوسع من حدّه التكويني والوجداني، ونستفيد هذه التوسعة من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وعليه: فيقال: إنّ اليقين بحدٍ اعتبره الشارع ـ فمثلاً: في اليقين بالنسبة إلى الاستصحاب اعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء، وفي قاعدة اليقين اعتبر اليقين بالشيء باقياً حتى في زمن الشكّ فيه ـ صحيح نسبة النقض أو عدم النقض إليه في كليهما؛ وذلك لوجود اليقين في حال الجري والنسبة.

الوجه الثالث: هو ما أشار إليه الشيخ وعقّبه بعض المتأخرين، وهو عبارة عن لغوية جعل قاعدة اليقين، فإنّه إن كان دليل الاستصحاب متكفلاً للاستصحاب وقاعدة اليقين لزم منه لغوية جعل قاعدة اليقين.

وأمّا إن كان دليل قاعدة اليقين هو أدلّة قاعدة الفراغ البنائي، أو القسم الأول من أدلّة الاستصحاب كالعلوي، فيقولون: دليل قاعدة اليقين مقدم على دليل الاستصحاب؛ وذلك لأنّه إمّا أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، وقاعدة اليقين أخصّ، فلا إشكال في حمل المطلق على المقيد.

وعليه: فلا بدّ من العمل على وفق قاعدة اليقين في صورة التوافق والتخالف.

وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، فلا بدّ من العمل على وفق قاعدة اليقين أيضاً؛ وذلك لقاعدة ذكروها وذكرناها وهي أنّ العامين من وجه لو كانا بنحو إن أدخلنا المجمع في إحدى القضيتين لزم اختصاص القضية الثانية بالفرد النادر، فهذا العام في حكم الخاص، ولا بدّ أن يعامل معه معاملة الخاص.

والمقام من هذا القبيل، فإنّه إمّا أن لا مورد للافتراق من جهة قاعدة اليقين وإمّا أن يكون هناك مورد إلا أنه نادرٌ، كما ذكرنا.

وأمّا إذا كان دليل الاستصحاب والقاعدة دليل واحد، ففي مورد تصادقهما يكون الإطلاق بلحاظ قاعدة اليقين لغوٌ؛ إذ المفروض أنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ»

شاملاً لمورد الاستصحاب بلا إشكال، فعليه: لا نحتاج إلى قاعدة اليقين في صورة التوافق.

وأمّا في صورة تخالفهما، فهما متعارضان ومتساقطان، ولا يترتب عليها أثر.

فإن قيل: إنّ لها أثراً في مثل تعاقب الحالتين، فإنّه بعد تعارض الاستصحابين تصل النوبة إلى قاعدة اليقين كما أشرنا إليه سابقاً.

قلنا: إنّه أيضاً ليس لها أثر؛ إذ عدم إمكان التعبد بالضدين يشمل الاستصحابين المتعارضين وقاعدة اليقين؛ إذ دليلهما واحد، والقرينة المتصلة وهي عدم إمكان التعبد بالضدين تمنع من انعقاد الظهور في الاستصحابين المتضادين وفي قاعدة اليقين، وما ذكر في مباني الاستنباط من أنّه لو كان دليلهما واحداً ولكن بجامعين فيرجع إلى قاعدة اليقين غير صحيح؛ لأنّ تحقق جامع واحد أو جامعين لا دخل له في المسألة.

وما يهوّن الخطب أنّ هذا غير موجود في مصباح الأُصول.

والغرض أنّه في صورة التوافق لا احتياج إلى قاعدة اليقين، وفي صورة التخالف ليست النتيجة ثبوت قاعدة اليقين، فإن كان لها مورد فهو نادر جداً، وحمل المطلق على الفرد النادر قبيح، أو أنّ الإطلاق بلحاظ الفرد النادر مستهجن، فإنّا ذكرنا أنّ قاعدة اليقين لو كانت ثابتة فإنّها تثبت في موارد استصحاب العدم الأزلي لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية. أو تثبت في موارد الغفلة عن الحالة السابقة مطلقاً، وهذه موارد نادرة جداً.

فجعل قاعدة اليقين بدليل الاستصحاب يكون لغواً.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أولاً: أنّ حمل المطلق على الفرد النادر قبيح من باب عدم التناسب بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ومن هذه الجهة تخصيص الأكثر مستهجن.

فبما أنّ مقام الإثبات له توسعة ومقام الثبوت ضيق، ولا تناسب بينهما، فيكون حمل المطلق على الفرد النادر قبيحاً.

وأمّا شمول المطلق للموارد النادرة فلا مانع منه، والمفروض أنّ فيما نحن فيه المستدل يتمسك بـ «لا تنقض اليقين بالشكّ» وأنّ هذا يعم الشكّ الساري والشك الطارئ، وموارد الاستصحاب كثيرة، وموارد قاعدة اليقين نادرة، وشمول المطلق للفرد النادر لا محذور فيه، وما فيه محذور إنّما هو اختصاص المطلق بالفرد النادر.

وثانياً: أنّه مع قطع النظر عن الجواب الأول يترتب الأثر على جعل القاعدة، وأثرها تعارضها مع الاستصحاب في صورة التخالف وتساقطهما والرجوع إلى أصل آخر، فالقول بأنّه يلزم من جعلها محذور اللغوية غير صحيح؛ فإنّه لو كان للدليل شمول بالنسبة إلى كليهما، فالشارع المقدس ملتفت إلى تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليقين في كثير من الموارد وهي موارد التخالف، ولو لم يكن له شمول يبقى الاستصحاب بلا معارض.

الوجه الرابع: من الوجوه التي استدلّ بها لاختصاص الروايات بالاستصحاب فقط، وليس لها إطلاق بالنسبة إلى قاعدة اليقين، وبيانه متوقف على مقدمّتين:

المقدّمة الأولى: في حقيقة الإطلاق اللفظي الذي يتمسك به لإثبات قاعدة اليقين.

فنقول: الإطلاق عبارة عن إتيان الماهية مرسلة في ناحية الموضوع أو المحمول، فإذا شككنا أنّ هذا الإرسال والتوسعة في مقام الإثبات مطابق لمقام الثبوت أو أنّ الموضوع أو المحمول محدود ومضيق، فيتمسك لإثبات الإرسال بأصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات. فكما لم تقيد الماهية في مقام الإثبات لم تقيد في مقام الثبوت أيضاً، بل هي لا بشرط.

فمورد الأخذ بالإطلاق هو أنّ في كلّ قضية مرحلتين: مرحلة الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية، واشتراكهما في ماهية سواءٌ كان بلحاظ الموضوع أم المحمول، والشك في تقييده وعدمه في مقام الثبوت، فإنّه لم يقيد في مقام الإثبات، ففي الأخذ بالإطلاق اللفظي لا بدّ من ماهية مشتركة جعلت موضوعاً أو محمولاً في مقام الإثبات ـ أي الإرادة الاستعمالية ـ وفي مقام الثبوت ـ أي الإرادة الجدية ـ والشكّ في أنّه بشرط لا بالنسبة إلى شيء أو بشرط شيء، ينفى بأصالة التطابق التي هي عبارة أُخرى عن الإطلاق. هذا كلّه في الإطلاق اللفظي.

وأمّا الإطلاق المقامي: فلا احتياج إلى ماهية مشتركة فيه، فمثلاً: إن قال: أكرم زيداً وأخاه، وأكرم بكراً وأخاه، وأكرم خالداً، فبما أنّه كان في مقام بيان من يجب إكرامهم، وذكر زيداً وبكراً مع أخويهما ولم يذكر أخا خالد، فمن الإطلاق المقامي نستكشف أنّ أخا خالد لا يجب إكرامه، فلا احتياج إلى الماهية المشتركة في الإطلاق المقامي. والبحث فعلاً في الإطلاق اللفظي، لا المقامي.

المقدمة الثانية: أنّه من الأُمور الموجودة في جميع الحضارات البشرية الاعتماد على تفهيم المراد أحياناً بغير صورته الأصلية، بل بصورة أُخرى، ويعبّر عن هذا بالتعبيرات الأدبية والأمثلة والاستعارات والكنايات. فكما في اللغة العربية استعارات وكنايات وأمثلة، كذلك في سائر اللغات.

فمثلاً: حينما يريدون تفهيم أنّ زيداً جواد، يقال: زيد مهزول الفصيل أو جبان الكلب، أو كثير الرماد، وتتجلى تلك الحقيقة بغير صورتها الأصلية، بل بصورة تناسب ذلك المجتمع بنحو تكون حاكية وأمارة لصورة الحقيقة التي هي المراد الجدي.

بل يمكن القول بأنّ هذا له أصول نفسية، فإنّ الأحلام الصادقة كثيراً من هذا القبيل، أي: يرى شيئاً أو يقال له في المنام شيء وتعبيره شيء آخر. كما في قوله تعالى:

﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾[1] إلى آخره. وغير هذه الآية من الآيات الدالة على ذلك.

وفي كثير من الموارد لو عبّر المتكلم عما يريده صريحاً لاعتبر ذلك إمّا من قصور المتكلم أو أنّه إهانة للمستمع، كما هو مذكور في كتب المعاني والبيان.

والمقصود أنّ المجازات والاستعارات وأمثالها لها تأصل نفسي.

وفي القرآن والسنة مجازات واستعارات، وقد ألف السيد الرضي كتاباً بعنوان مجازات القرآن ومجازات الآثار النبوية.

إلّا أنّ المجازات والاستعارات سواءٌ في المفرد أم الجمل تختلف باختلاف الحضارات، فمن الممكن أن يكون تعبير كنائي عن الجود مستحسناً في مجتمع ولا يكون مستحسناً في مجتمع آخر، بل في حضارة واحدة يمكن أن تختلف الكنايات والاستعارات، فإنّ الحمار كان يستعمل للدلالة على أنّ الشخص قوي الإرادة وصبور، فلذا كان يقال لآخر الخلفاء الأموي مروان الحمار، والخنزير في الرجل الباسل، إلّا أنّه تغير فيما بعد، وأصبح الحمار والخنزير يدلّ على جهات أخرى.

ومن المجازات والكنايات وأمثالها يمكن كشف البيئة التي كان المتكلم فيها، فمثلاً من قوله ﷺ: «لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وهو يعلم أنّ محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى إليّ الطير»، يظهر من هذا الكلام أنّ الكلام صدر في بلاد جبلية ينحدر عنها السيل.

أو من قوله ﷺ: «لألقيت حبلها على غاربها»، يظهر أنّ مركوبهم من الحيوانات.

---

(١) سورة يوسف (ع) الآية: ٤٣.

والغرض أنّ المجازات من الظواهر الحية وتتطور وتتكامل، ولا يمكن بمجرد تناسب في كلام ثبت أنّه مجاز أو استعارة تفسيره بحسب ثقافتنا وذهنيتنا، بل لا بدّ وأن نرى أنّ هذا في ذلك المجتمع كناية عن أي شيء، وإلّا لوقعنا في الخطأ كثيراً.

وبما أنّ التحول حتى في المجتمع الواحد كثير وسريع، فلذا نرى أنّ كثيراً من أكابر الأُدباء في كثير من المجازات في الآثار النبوية يخطّؤون الآخرين، كما في أمالي السيد المرتضى، فإنّه كثيراً ما يذكر أقوال الأُدباء ثمَّ يذكر أنّ هذا خطأ ويبين المعنى الصحيح.

إذا ظهر ذلك نقول: إنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» من هذا القبيل، أي من الكنايات التي لو نظر إليه العارف باللغة من دون معرفة الكناية، لم يعرف منه شيئاً، ويكون هذا معضلة عنده؛ إذ في هذا الزمان، بل في القرون الأخيرة لم يكن استعمال هذه الجملة في الاستصحاب أو قاعدة اليقين أمراً متعارفاً، والشاهد على ذلك أنّ الشيخ في النهاية بعد ما ذكر شبيه هذه العبارة، أصبحت هذه العبارة من المشكلات وأنّه ما معنى ذلك؛ ولذا ذكر المحقق في مقدمة نكت النهاية أنّ جماعات من أهل الفطانة كان لهم إيرادات ومعضلات بالنسبة إلى نهاية الشيخ الطوسي وكانوا يسألوني وأجيب عنها بأجوبة مختصرة، ثمَّ عزمت على جمعها وسميتها بكتاب نكت النهاية.

ومن الأسئلة: قوله: (فإن انصرف من حال الوضوء وقد شكّ في شيء من ذلك لم يلتفت إليه، ومضى على يقينه ـ والسؤال أنّه ـ كيف يشكّ ويكون له يقين، فلو تيقن شيئاً لما جاز له أن يعمل على غيره.

الجواب: يريد به إذا انصرف متيقناً بطهارته لم يؤثر ما يعرض له من الشكّ بعد ذلك، فيكون اليقين سابقاً، ثمَّ يتجدد الشكّ في وقت آخر)[1].

(١) نكت النهاية ١: ٢٢٥.

وفي الذكرى[١]: (لو شكّ في الطهارة بعد يقين الحدث تطهر وبالعكس لا يلتفت لأنّ اليقين لا يرفعهُ الشكّ؛ إذ الضعيف لا يرفع القوي).

ثمَّ بعد ذلك بفصل ذكر: (تنبيه: قولنا: اليقين لا يرفعه الشكّ لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في الزمان الواحد لامتناع ذلك ـ إلى أن يقول ـ: بل المعني به أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأول..)[٢] إلى آخره.

فيظهر من هاتين العبارتين أنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» من المجازات التي كانت في زمن خاص لها معنىً خاص، وفي مثل هذه الموارد لا بدّ من مراجعة القرائن الموجودة في ذلك الزمان لنتمكن من تعيين المراد الجدي.

وعلى ما ذكرنا في مرحلة الإرادة الاستعمالية المراد من اليقين المذكور هو اليقين بما له من الحد الوسيع الاعتباري، والمراد من الشك غير اليقين، يعني: لا تنقض اليقين بما له من الحدّ الوسيع الاعتباري بالشك.

وفي مرحلة الإرادة الجدية إمّا أنّ المولى أراد أن يعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء أو أنّه اعتبر اليقين في زمان باقياً ولو بعد زواله.

فالمراد الجدي لا يطابق المراد الاستعمالي بعد فهم أنّ المراد الاستعمالي كناية.

فكلمة (نقض) ليس معناها مراداً بالمراد الجدي، بل المراد الجدي منها هو توسعة لليقين إمّا بلحاظ بقاء نفسه أو بلحاظ بقاء متعلقه.

فالمراد من اليقين في المراد الجدي هو اليقين الوجداني، وفي المراد الاستعمالي هو اليقين الواسع الاعتباري، والشكّ المذكور إمّا بمعنى الوسوسة، أو بمعنى غير اليقين.

---

(١) ذكرى الشيعة ٢: ٢٠٥.

(٢) ذكرى الشيعة ٢: ٢٠٧.

والحال أنّ في المراد الجدي توسعة الكشف معناه عدم الاعتناء باحتمال الخلاف، فالمراد الجدي لا يطابق المراد الاستعمالي.

وعليه: لا يمكن الأخذ بالإطلاق؛ إذ الأخذ بالإطلاق إنّما يعتبر فيما إذا كان المراد الجدي والمراد الاستعمالي مشتركين في الموضوع والمحمول، على ما ذكرنا في المقدمة الأولى.

فتحصل مما ذكرنا أنّه لا مجال لتوهم التمسك بالإطلاق في: «لا تنقض اليقين بالشك»، وأنّه يشمل الشكّ الساري والطارئ، وذلك لأنّ التمسك بالإطلاق اللفظي إنّما يصح فيما إذا كان المراد الجدي والمراد الاستعمالي متطابقين في ذات الموضوع والمحمول، وكان الشكّ في القيود.

وفي مثل هذه الجملة لا بدّ من فهم المعنى أولاً، ثمَّ الرجوع إلى القرائن، وحينما نراجع القرائن نرى أنها تدلّ بالنسبة إلى الاستصحاب، وأمّا دلالتها على قاعدة اليقين متوقفة على استفادة الإطلاق في كلمة الشكّ، وهو غير تام كما تبيّن.

هذا تمام الكلام في قاعدة اليقين، وظهر عدم حجية القاعدة.

الأمر الثالث

في تقديم الأمارات على الاستصحاب

ولعل أصل تقديم الأمارات على الاستصحاب مما لا إشكال فيه في الجملة، إلّا أنّه يخطر بالبال اختلاف؛ إذ المتأخرون مسلّم عندهم تقديم الأمارات على الاستصحاب، ولكن قد يتوهم من بعض كلمات بحر العلوم -على ما نقله الشيخ في التخصيص الأزماني- أنّه بإمكان الاستصحاب معارضة الأصول اللفظية.

والمستفاد من المتقدمين والفقهاء السابقين في كيفية استدلالهم للمسائل الفقهية هو أنّهم يقولون بتقدم الأمارات على الاستصحاب في صورة المخالفة. وأمّا في صورة الموافقة بين الأمارة والاستصحاب فيستدلون بهما في عرض واحد، لكن المتأخرين لا يقولون بذلك حتى في صورة الموافقة، بل عدّ ذلك في بعض كلمات صاحب الكفاية من التوالي الفاسدة للقول بحكومة الأمارات على الاستصحاب، فإنّه ذكر أنّه لازم ذلك جريانها في صورة التوافق، وقال: (لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالحكومة)[1].

والقائلون بالتقديم اختلفوا في أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب من أي باب، فهل هو على نحو الورود أو على نحو الحكومة أو على نحو التخصيص؟

فلا بدّ لنا من ذكر هذه المصطلحات أولاً ببيان إجمالي، ثمَّ نذكر الفروق بينها ببيان تفصيلي، فإنّها وإن كانت عناوين اصطلاحية، إلّا أنّها من الأمور التي يعتني بها العقلاء لتقديم بعض الأدلة على بعض.

ولبيان هذه المصطلحات إجمالاً نقول:

---

(١) كفاية الأصول: ٤٢٩.

إنّه تارة يكون الكلام في خروج فرد أو حصة عن الكبرى التي ثبت لها الحكم، وأخرى يكون الكلام في إدخال فرد أو حصة في الكبرى التي ليس هذا الفرد أو الحصة مشمولاً لها.

أمّا خروج الفرد أو الحصة عن الكبرى فهذا ينقسم إلى قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون الخروج خروجاً تكوينياً، أو خروجاً تعبدياً. وكلّ منهما ينقسم إلى قسمين أيضاً.

فإن كان الخروج خروجاً تكوينياً فهذا ينقسم إلى التخصص والورود على نحو التضييق؛ إذ الخروج التكويني تارة يكون لا بمؤونة من التعبد، سواءٌ كان خارجاً حدوثاً أم بقاءً، كما إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، فهذا لا يشمل من كان جاهلاً، سواءٌ كان جاهلاً من الأول أم كان عالماً من الأول إلّا أنّه زال عنه العلم، وهذا هو الذي يسمى بالتخصص.

وتارة يكون الخروج خروجاً تكوينياً إلّا أنّه بمؤونة من التعبد، أي: أنّه ما لم يعتبر المعتبر والمقنن فالخروج التكويني لا يتحقق، وهذا هو الذي يعبرون عنه بالورود على نحو التضييق، مثل أدلّة حجية الحجج بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ بعدما اعتبر الشارع هذه الحجج فمفادها ومؤدياتها تخرج عن قانون قبح العقاب بلا بيان، أي: يكون العقاب مع البيان.

وهذا الخروج خروج تكويني؛ لأنّ هذه الأُمور واقعاً بيان، إلّا أنّه بمؤونة من التعبد؛ إذ لو لم يعتبرها الشارع لكان داخلاً تحت قانون قبح العقاب بلا بيان.

وإن كان الخروج خروجاً تعبدياً فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين؛ إذ الدليل الدال على الخروج تارة يكون لسانه لسان المعارضة، يعني: أنّ العام ـ مثلاً ـ يقتضي ثبوت الحكم لكل فرد، والدليل المخرّج يدل على عدم ثبوت الحكم لهذا الفرد أو يدلّ على ثبوت الحكم المضاد.

فمثلاً: إذا قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، فتارة يقول: (لا يجب إكرام الفساق منهم)، وتارة يقول: (يحرم إكرام الفساق منهم)، وهذا يسمى بالتخصيص.

وتارة لا يكون لسانه لسان المعارضة، بل لسان المسالمة، وهذا هو الذي يعبر عنه بالحكومة على نحو التضييق، مثل ما إذا قال: (أكرم العلماء)، وقال: (العالم الفاسق ليس بعالم)، فهذا الدليل الحاكم ليس له تعرض لما تعرض له الدليل المحكوم، وهو وجوب إكرام العلماء، بل ينفي نفياً تنزيلياً العالم عن حصة، وهي الفاسق، وهذا في الحقيقة تعبير أدبي ونفي للحكم بلسان نفي الموضوع، وسيأتي في البحث التفصيلي أنّ انتخاب ذلك إنّما يكون بحسب المقتضيات، فإنّه إن كان دليل العام لسانه آب عن التخصيص من جهة شدّة ارتباط الحكم بالموضوع، أو بنظر عموم الناس وبحسب إحساساتهم يربطون بين الحكم وجميع الحصص؛ فلذا يختار المقنن ذلك لئلا يتعارض مع إحساسات الناس ومشاعرهم، فيخصصه بلسان الحكومة على نحو التضييق، فيقول: (نعم جميع العلماء يجب إكرامهم، إلّا أنّ العالم الفاسق ليس بعالم)، هذا كلّه بالنسبة إلى أقسام الخروج.

فظهر أنّ له أقساماً أربعة: التخصص والورود على نحو التضييق، والتخصيص والحكومة على نحو التضييق.

وأمّا الدخول تحت كبرى لم يكن الفرد أو الحصة داخلاً فيها، فإن كان الدخول دخولاً تكوينياً فليس لهم اصطلاح خاص، كما إذا دلّ الدليل على وجوب إكرام كل عالم، وتعلّم شخص وصار عالماً، فهذا داخل في العلماء تكويناً.

وإن كان الدخول دخولاً تكوينياً إلّا أنّه بمؤونة من الشارع والتعبد، فهذا يسمى بالورود على نحو التوسعة، مثل أدلّة حجية الحجج بالنسبة إلى قانون حسن العقاب مع البيان، فإنّه لو لم تكن أدلة حجية الحجج لم يكن حسن العقاب مع البيان شاملاً

لموارد الأمارات، ولكن بها أنّه دلّت الأدلة على حجيتها فتصبح الأمارات بياناً، و العقل يدلّ على حسن العقاب مع البيان أو عدم حسنه.

وقد يكون الدخول دخولاً تعبدياً، وهذا يسمى بالحكومة على وجه التوسعة، كما إذا قال: (الجاهل العادل عالم).

وفي الحقيقة هنا جعل حكم بلسان جعل الموضوع. وهذه أقسام الدخول.

فظهر أنّ الدخول قد يكون دخولاً تكوينياً وبلا مؤونة من التعبد، وقد يكون الدخول دخولاً تكوينياً إلّا أنّه بمؤونة من التعبد، وهذا يسمى بالورود على نحو التوسعة، وقد يكون الدخول دخولاً تعبدياً، وهذا يسمى بالحكومة على نحو التوسعة.

ومما ذكرنا ظهر أنّ الحكومة على نحو التضييق والحكومة على نحو التوسعة بينهما فرق أساسي؛ إذ الحكومة على نحو التضييق تكون من سنخ التخصيص، أي: أنها ترتبط بمقام الإثبات، وأنّ الدليل العام كان مقام إثباته أوسع من مقام ثبوته، فتأتي الحكومة على نحو التضييق، وتضيّق دائرة الإثبات، إلّا أنّه لا بلسان المعارضة، بل بلسان المسالمة.

وأمّا الحكومة على نحو التوسعة، فلا ربط لها بمقام الإثبات، بل لها ربط بمقام الثبوت، ففي الحقيقة في الحكومة على نحو التوسعة جعل حكم آخر، إلّا أنّه بلسان جعل الموضوع.

وأمّا أنّ الشارع أو المقنن لماذا ينتخب جعل الحكم بلسان جعل الموضوع، فهذا من جهة إحساس الناس في الترابط بين الحكم والموضوع.

هذا تمام الكلام في البيان الإجمالي لهذه المصطلحات.

وأمّا البيان التفصيلي لهذه الأُمور فهو ملاحظة كل منها مع مشابهه، وأنّه هل أنّ الفرق بينهما من الفروق الواقعية أو المتوهمة، وعليه فلا بدّ من طرح مباحث:

البحث الأول

في الفرق بين الحكومة على نحو التضييق والتخصيص

إنّ الحكومة على نحو التضييق والتخصيص متشابهان؛ لأنّ مرجعهما إلى عدم تطابق المراد الجدي مع المراد الاستعمالي، وأنّ مقام الإثبات فيهما أوسع من مقام الثبوت، إلا أنّ بينهما فروقاً:

الفرق الأول: أنّهما وإن كانا مشتركين في أنّ صدق العنوان في كل منهما بحاجة إلى وجود عام حتى يصدق على الدليل الثاني عنوان المخصص وعنوان الحكومة على نحو التضييق، إلا أنّ بينهما فرقاً في ذاتهما ـ لا في تعنونهما بعنوان التخصيص والحكومة على نحو التضييق ـ وهو أنّ جعل ما نعبر عنه بالمخصص ـ مع قطع النظر عن هذا العنوان ـ مثل: (لا يجب إكرام فساق العلماء) أو (يحرم إكرام فساق العلماء) صحته غير متوقفة على وجود العالم؛ فيصح أن يقول المولى: (يحرم إكرام العالم الفاسق) وإن لم يكن مسبوقاً بأكرم العلماء، وكذا: (لا يجب إكرام العالم الفاسق).

وأمّا في الحكومة على نحو التضييق فصحته متوقفة على وجود الدليل العام؛ وذلك لأنّ مفادها النفي التنزيلي، وهذا متوقف على أن يكون مخالفاً لعام أو مطلق.

وبعبارة أُخرى: لا بدّ من وجود عام حتى يكون للنفي التنزيلي مجال، والوجه في ذلك: أنّ الحكومة أساسها على النظر، أي بما أنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم فلا بدّ من وجود الدليل العام؛ ولذا يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم مطلقاً وبدون ملاحظة النسبة، فلا بدّ من وجود منظور إليه حتى يكون الثاني ناظراً إليه.

لكن يمكن القول بأنّ الحكومة على نحو التضييق أيضاً غير متوقفة على وجود عام قبله. وقد ذكرنا توضيح ذلك في مبحث لا ضرر، وإجماله: أنّ مصحح الحكومة على نحو التضييق هو وجود واستقرار ارتباط بين الحكم والموضوع ـ الذي ننفيه نفياً تنزيلياً ـ في الأذهان.

فتارة يكون منشأ الارتباط الذهني للناس عبارة عن العموم والإطلاق، فالدليل الحاكم يكون ناظراً إلى العموم والإطلاق مع الواسطة، أي: أنه يكون ناظراً إلى الارتباط الذهني ابتداءً، وبما أنّ منشأ الارتباط هو العموم أو الإطلاق فيكون ناظراً إليه مع الواسطة. فمثلاً: استقر في أذهان الناس حرمة الربا بين الوالد والولد من جهة قوله تعالى: (وحرم الربا)، والمقنن بواسطة نفي الطبيعي عن الحصة وقوله: (لا ربا بين الوالد والولد) ينفي ما استقر في أذهانهم من حرمة الربا حتى في هذا المورد.

وتارة يكون المنشأ هو شدة الترابط بين الحكم والموضوع، بحيث لو ثبت الحكم في حصة تخيل العرف أنّ الحكم ثابت لجميع الحصص، وحينئذٍ يأتي الدليل الحاكم وينفي الترابط المتوهم، كما إذا كان دليل حرمة الربا دليلاً لبياً وهو الذي لا بدّ فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، فيأتي الدليل الحاكم، وينفي الطبيعي عن الحصة، فيقول: (لا ربا بين الوالد والولد).

فظهر أنّ المقدار الذي تتوقف عليه الحكومة على وجه التضييق عبارة عن ترابط الحكم مع هذه الحصة ترابطاً ذهنياً في أذهان المخاطبين والمقصودين بالإفهام، غاية الأمر أنّ منشأ هذا الترابط تارة يكون العموم والإطلاق وتارة يكون شيئاً آخر. ونحن ـ أيضاً ـ نقول بأنّ سر تقدم الدليل الحاكم هو النظر، إلّا أنّه ليس النظر الابتدائي إلى العموم والإطلاق، بل النظر إلى الترابط الموجود في الأذهان الذي قد ينشأ من العموم والإطلاق، وقد ينشأ من ناحية أُخرى.

الفرق الثاني: أنّ الدليل المخصص مفاده يكون صريحاً، أي ليس فيه مجاز أو استعارة واعتبار، وهو إمّا أن ينفي الحكم الثابت للعام، أو يثبت الحكم المضاد لحصة أو لفرد من أفراد العام.

وأمّا الحكومة على نحو التضييق فلسانها لسان النفي التنزيلي، وقد يكون مركز النفي التنزيلي هو الموضوع، أو يكون هو المتعلق، أو يكون الحكم، وقد يكون عبارة عن أمر ربما يطرأ على الحكم، يعني: يكون الحكم في بعض الأوقات سبباً له.

ولا بدّ من عدم الخلط بين المراد التفهيمي ومركز النفي التنزيلي؛ فإنّه في جميع موارد الحكومة على نحو التضييق يكون المراد التفهيمي هو نفي الحكم.

إلّا أنّ مركز التنزيل يختلف بحسب اختلاف الموارد؛ فإنّه قد يكون مركز التنزيل هو الموضوع، مثل: «لا شكّ لكثير الشك»، وقد يكون مركز التنزيل هو المتعلق، مثل: «لا صلاة لمن لا يقم صلبه في الصلاة»، أو «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، وقد يكون مركز التنزيل هو الحكم، مثل: «رفع ما لا يعلمون»، على ما فسرناه من أنّ المراد هو الرفع التنزيلي، يعني: أنّ الحكم الإلزامي غير المكشوف كأن لم يكن، أي يترتب عليه آثار العدم؛ إذ أثر الحكم عند العموم هو وجوب الإطاعة، فهذا الأثر ـ وهو وجوب الإطاعة للأحكام ـ غير موجود حينما لا يكون مكشوفاً. وعليه: فمركز التنزيل هو نفس الحكم، وقد يكون مركز التنزيل أمراً آخر قد يطرأ على الحكم، مثل: (لا ضرر) على ما فسرناه، وهو أنّ التسبيب إلى الضرر غير موجود، فالمنفي هو الضرر، وهو ليس بموضوع للحكم ولا بمتعلق للحكم، ولا هو نفس الحكم، بل شيء يطرأ على الحكم، ويكون مسبباً عن الحكم في بعض الموارد.

وقد ذكر المحقق النائيني ومن وافقه أنّ الحكومة على قسمين؛ لأنّها إمّا راجعة إلى عقد الوضع، وإمّا راجعة إلى عقد الحمل، ومرادهم من عقد الوضع ما هو أعمّ من

الموضوع والمتعلق، ومرادهم من عقد الحمل على ما مثلوا هو (لا ضرر) ويقولـون إنّ (لا ضرر) مرتبط بعقد الحمل، يعني: أنّ مركز النفي التنـزيلي في (لا ضرر) هـو عقـد الحمل.

ونحن قد بينا تفصيلاً في مبحث لا ضرر: أنّ ما ذهب إليه لا يمكن القبـول بـه؛ وذلك لأنّ مركز النفي التنزيلي هو الضـرر، والضـرر ليس عنواناً للحكم، ولـو كـان عنواناً للحكم لم يكن نفيه نفياً تنزيلياً، يعني: أنّه لو كان المراد من الضرر حكماً ينشأ منه الضرر فيكون نفيه نفياً واقعياً.

نعم، كما ذكرنا في جميع أقسام الحكومة على نحو التضييق، المراد التفهيمي هو نفي الحكم، إلّا أنّ الكلام في مركز التنزيل.

فعقد الحمل المثال في الذي ذكرناه هو مركز النفي التنزيلي، ويمكن أن يلحـق بـه «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»؛ إذ المراد من الحلال ما حلّ عنه عقـدة الحظر، وهذا ما نسميه الحكومة الظاهرية؛ إذ المفروض أنّ هذا نفـي تنـزيلي للحكـم، فيظهر أنّ الحكم موجود في صورة عدم العلم.

الفرق الثالث: هو أنّ المخصص يمكن أن يكون دليلاً شرعياً كما يمكن أن يكون دليلاً عقلياً، ولذا يقال: المخصص قد يكون لفظياً وقد يكون لبياً، فإذا كـان الخطـاب متوجهاً إلى الجميع، فالعقل يخصصه بأنّه لا يشمل العاجز.

وأمّا الحكومة على نحو التضييق فلا تتصور في الأحكام العقليـة، بـل لا بـدّ وأن يكون الحاكم على وجه التضييق هو الدليل الشـرعي أو ما يقوم مقامـه ـ كـما سـيأتي ـ والسرّ في ذلك: أنّ العقل حينما يدرك أنّ العام جميعه ليس بمراد، ومقام الإثبات أوسع من مقام الثبوت، فهو يدرك الواقع بصورته.

وأمّا الحكومة على نحو التضييق فهي مرتبطة بلسان أدبي، ولا يتصور في المدركات العقلية الاستعارات والكنايات، والنفي التنزيلي، وأمثال هذه الأمور، وهذا لعله من الواضحات.

إنّما الكلام فيما إذا كان الحكم ثابتاً ببناء العقلاء مع عدم الردع، فهل يمكن مثل هذا الحكم أن يكون حاكماً على وجه التضييق أو لا؟

وبعبارة أُخرى: هل أنّ الحكم العقلائي يشترك مع الحكم العقلي في عدم إمكان حكومتهما على وجه التضييق أو أنّ الحكم العقلائي يختلف عن الحكم العقلي، ويتصور فيه الحكومة على نحو التضييق؟

يظهر مما ذكره صاحب الرسائل[1] أنّهما مشتركان في عدم إمكان الحكومة، حيث ذكر أنّ الأمارات إن كان دليلها لفظياً تكون حاكمة على الاستصحاب، وإن كان دليلها بناء العقلاء فلا تتصور الحكومة على نحو التضييق. فمن هنا يظهر أنّه لو كان الدليل هو بناء العقلاء فلا يمكن أن يكون حاكماً على نحو التضييق.

وفي الحقيقة: أنه قد ألحق حكم العقلاء بالحكم العقلي، وهذا أمر يستفاد من سياق كلامه.

لكن الأمر ليس كذلك، ولا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّه لا يقاس حكم العقلاء أو بناء العقلاء بالحكم العقلي؛ إذ الحكم العقلي كما ذكرنا ليس فيه استعارة وكناية، ونفي تنزيلي وإثبات تنزيلي، إلّا أنّ العقلاء بما هم عقلاء إن بنوا على أمر يكون جريهم الخارجي على وفق فكرة ذهنية، وهذا التفكر الذهني كما يمكن أن يكون مبتنياً على أمر واقعي كذلك يمكن أن يكون مبتنياً على أمر اعتباري.

---

(١) انظر: الرسائل للسيد الخميني ١: ٢٤٢.

فمثلاً: إن كان دليل حجيّة خبر الثقة بناء العقلاء مع عدم الردع، والأدلة الشرعية مرشدة إلى ما بنى عليه العقلاء، فبناءً عليه يكون معناه أنّ العقلاء يعتبرون العمل على خبر الثقة علماً لمصالح، فمن الممكن أن يكون أساس بناء العقلاء أمراً اعتبارياً كما ظهر في هذا المثال، فالعقلاء وإن يرون أنّ خبر الثقة ليس علماً؛ إذ العلم عبارة عن الانكشاف بنسبة المائة في المائة، وعدم احتمال النقيض، وخبر الثقة ليس كذلك، إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يعتبروه علماً لمصالح، ويجرون على وفقه، وهذا الجري على وفقه مبرز لاعتبارهم، ولا يعتبر في الاعتباريات أن يكون مبرزه لفظاً، بل يمكن أن يكون مبرزه الجري العملي.

وعليه: فيمكن أن يكون الحاكم على نحو التضييق مما بنى عليه العقلاء، فتحدد دائرة العام بواسطة بناء العقلاء.

الفرق الرابع: أنّ التخصيص أساسه على ملاحظة النسبة، يعني: لا بدّ من ملاحظة الدليل الذي نجعله مخصصاً مع الدليل الأصلي، والنسبة بينهما. وأمّا في الحكومة على نحو التضييق فلا نحتاج إلى ملاحظة النسبة.

توضيح ذلك: أنّه في موارد التخصيص لا بدّ من ملاحظة النسبة، فإن كانت نسبة الدليل الدال على الحكم المناقض للعام مع الدليل العام نسبة العموم والخصوص المطلق، فعلى القاعدة نحكم بالتخصيص؛ إلّا إذا كان هنا مانع من التخصيص بأن لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّه ـ كما ذكرنا في أواخر مباحث الألفاظ ـ قد أشكل التخصيص في هذه الصورة، وذهب بعض إلى الحمل على النسخ في هذه الموارد.

وأمّا إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، فالتخصيص مما لا وجه له، وإن التزمنا بالتخصيص فإنّما نلتزم لبعض الجهات التي ستأتي في مبحث التعادل والتراجيح، كأن كان أحد العامين من وجه شموله بالوضع والآخر بالإطلاق، فما هو

شموله بالعموم نجعله مخصصاً لما هو بالإطلاق على قول، أو إذا أخرجنا المجمع من تحت أحد العامين من وجه لزم أن لا يبقى لاختصاصه إلّا موارد نادرة، أي: يلزم تخصيص الأكثر، ولا عكس، أو فيما إذا جعلنا أحدهما مخصصاً لزم سقوط عنوان الدليل الآخر المشتمل للعنوان، نظير: «كل شيء يطير لا بأس ببوله وخرئه»، و«اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؛ فإن قلنا بنجاسة بول الطائر غير مأكول اللحم، فلا يبقى للطائر خصوصية، بل يكون المعيار ما يؤكل وما لا يؤكل في الطائر وغير الطائر، وهذا موجب لسقوط الدليل الآخر، فلا بدّ وأن نجعل الدليل المشتمل للعنوان مخصصاً للدليل الآخر.

وخلاصة الكلام: أنّ التخصيص في العامين من وجه على خلاف القاعدة، وفي العموم والخصوص المطلق على وفق القاعدة، وعلى أي حال، في التخصيص لا بدّ من ملاحظة النسبة.

وأمّا الحاكم والمحكوم، فبما أنّ دليل الحاكم ناظرٌ إلى دليل المحكوم ولو مع الواسطة، فلذا لا تلاحظ النسبة، ويقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم.

الفرق الخامس: أنّ بعض الألسنة في العمومات يقال إنّه آب عن التخصيص، وذكر لذلك أمثلة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[1]، ومثل: «لا ضرر ولا ضرار» بناء على كونه في مقام الامتنان، ومثل قوله ﷺ: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، وأمثال ذلك مما يكون لسانه آب عن التخصيص.

فالتخصيص لا يمكن، إلّا أنّ الحكومة على نحو التضييق ممكن، أي: أنّه ليس كلما لم يمكن التخصيص لم تكن الحكومة على نحو التضييق ممكنة، بل يمكن أن لا

---

(١) سورة يونس (ع) الآية: ٣٦.

يمكن التخصيص وتكون الحكومة ممكنة، أي: يكون التخصيص مستهجناً مع وجود هذا اللسان؛ ولذا ذكرنا في مبحث لا ضرر ـ رداً على من أشكل على الشيخ بأنّه لو التزمنا بها ذكره الشيخ يلزم تخصيص موارد كثيرة، والحال أنّ اللسان آب عن التخصيص ـ أنّ الموارد المذكورة للأحكام الضررية لم تجعل بعنوان الضرر.

فمثلاً: أنّهم عدوا من الأحكام الضررية الخمس، ونحن قد ذكرنا أنّ الخمس إنّما جعل على الغنيمة بالمعنى الأعم، والغنيمة عبارة عن مال يستولي عليه الشخص بلا عوض مادي، وجعل الخمس فيها لا يوجب ضرراً وتنقيصاً، بل لو حكم الشارع بعدم تملك الجميع لم يكن ضررياً، ومجرد الاستيلاء والفوز على أموال الكفار لا يوجب التملك، فإذا حكم الشارع المقدس في هذا المورد بأن أربعة أخماس لك وخمسه لله ورسوله إلى آخره، لم يكن فيه ضرر، بل فيه امتنان، وهكذا في الزكاة وغيرها، فمن الممكن للشارع إخراج هذه الأمور على نحو الحكومة أو على نحو الورود.

الفرق السادس: ما ذكره المحقق النائيني ـ على ما في أجود التقريرات(١) ـ في مباحث حجية المظنة، فإنه قد ذكر كلاماً لازمه إن كان الشكّ في التخصيص فلا إشكال بأنّه يمكن الرجوع إلى عموم العام، وأمّا إن كان الشكّ في الحاكم، فلا يمكن الرجوع إلى عموم العام، فإنّه ذكر ذلك في الأدلة المانعة عن العمل بالظنّ أو الناهية عن العمل بغير العلم إنّه لا يمكن التمسك بهذه الأدلة فيها إذا كان الشكّ في حجيّة شيء من جهة أنّه لو جعله حجة إنّما يجعله بلسان الحكومة، ومن المعلوم أنّ التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية للعام غير جائز بلا فرق بين أن تكون الشبهة المصداقية

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٨٧.

تكوينية أو اعتبارية، فإنه إذا لم نعلم أنّه اعتبر الفاسق غير عالم أم لم يعتبر كيف يمكن التمسك بأكرم العلماء، والحال أنّ الموضوع هو من فرض أنّه عالم، فيجب إكرامه.

فكما إذا شككنا في كونه عالماً تكويناً لا يمكن التمسك بأكرم العلماء، كذلك إذا شككنا في أنّه هل اعتبر المولى شخصاً غير عالم أم لا، لا يمكن التمسك بالعام؛ فلذا لا يمكن التمسك بالعمومات الناهية عن العمل بالظنّ في موارد الشكّ في حجية بعض الأمور.

وهذا الفرق مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ هذا ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والسر فيه أنّ العموم محمول على أفراده التكوينية؛ فإنّه إذا قال: (أكرم كلّ عالم)، فمعناه: أنّ كل عالم تكويني يجب إكرامه، والحكومة والتخصيص لا تأثير لهما في مفاد هذا العام، وإنّما الحكومة تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، والحكومة والتخصيص يقتضيان أوسعية مقام الإثبات عن مقام الثبوت بالنسبة إلى موردهما.

وأصالة التطابق التي هي عبارة أُخرى عن أصالة العموم وأصالة الإطلاق تنفي ذلك ما لم يكن دليل على التخصيص أو على الحكومة.

وبعبارة أُخرى: الحكومة والتخصيص بما أنّهما حقيقة واحدة، وإنّما اختلافهما باللسان ودائرة عملهما وشغلهما إنّما في مقام الإثبات وأوسعية مقام الإثبات عن مقام الثبوت، فيمكن التمسك بالعام سواءٌ كان الشك في التخصيص أم في الحكومة، وإلّا انسد باب الرجوع إلى العام مطلقاً؛ إذ في كل مورد شككنا في التخصيص فبما أنّه من الممكن بيانه بلسان التخصيص وبلسان الحكومة على نحو التضييق، فلا يمكن الرجوع إلى العام.

هذا تمام الكلام في الفروق بين التخصيص والحكومة على نحو التضييق.

وقد ظهر عدم تمامية اثنان منها.

البحث الثاني

في الفرق بين الورود على نحو التضييق وبين التخصيص والحكومة على نحو التضييق

وهذه الأمور الثلاثة تشترك في إثبات التضييق، والفرق بينها إنّما يكون في الدليل الذي يراد التقدم عليه، فإنّ الدليل الذي يقدم عليه المخصص أو الحاكم على نحو التضييق يجب أن يكون دليلاً شرعياً، وهو الذي يكون قابلاً لأن يقدم عليه المخصص أو الحاكم على نحو التضييق.

وأمّا الدليل العقلي فلا يعقل تقدمها عليه؛ وذلك لأنّ أساس المخصص والحكومة على نحو التضييق مبني على عدم تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت، فلا بدّ وأن يكون الدليل له مقام إثبات ومقام ثبوت حتى يتقدم عليه المخصص أو الحكومة على نحو التضييق، ويثبت بها أوسعية مقام الإثبات عن مقام الثبوت، وأمّا إذا كان الدليل عقلياً فلا يمكن الحكومة على نحو التضييق، كما لا يمكن التخصيص؛ إذ ليس له مقام إثبات ومقام ثبوت.

وأمّا الورود على نحو التضييق ـ فكما ذكرنا في البيان الإجمالي ـ فهو خروج تكويني بمؤونة من التعبد، وهنا لا مانع فيه من أن يكون الدليل الذي يتقدم عليه دليلاً عقلياً؛ لأنّه مانع من أن تكون أدلة حجية الحجج واردةً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتضيّق دائرتها مع أنّها قانون عقلي.

نعم، لا بدّ وأن يكون الحكم العقلي أعمّ من التكويني والاعتباري، كما في هذا المثال، فإنّ البيان أعمّ من البيان التكويني، والبيان الاعتباري.

وإجمالاً بما أنّ الورود التضييقي غير متقوم بعدم تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت، بل مرجعه إلى إخراج بعض الأفراد تكويناً بمؤونة من التعبد، فلذا يكون

الـورود في الأحكـام العقليـة أمـراً متصـوراً، وكـذا يتصـور في الأحكـام العقلائيـة والشرعية، وعليه إذا فرضنا في القانون البريطاني أنّ كل مـن ولـد في بريطانيـا أو مـن أصل بريطاني يعتبر بريطانياً، ثمَّ يجعل قانون آخر، وهو أنّ من تجسس لدولة أجنبية لا يعتبر بريطانياً، فيكون الدليل الثاني وارداً على الدليل الأول.

وبهذا ينتهي البحث الثاني من البيان التفصيلي في الفرق بين هذه الأُمور.

البحث الثالث

في الفرق بين الورود على نحو التوسعة والحكومة على نحو التوسعة

إنّ الفرق الذاتي بينهما واضح؛ إذ الورود على نحو التوسعة ليس مرجعه إلى جعل الحكم، بل إلى توسعة دائرة الموضوع، ودخول فرد تكويناً بمؤونة من التعبد، فإنّه لو حلف شخص بعدم جعل حكم في هذا اليوم، واعتبر بنحو الورود شيئاً مصداقاً لشيء، فلا يصدق عليه أنّه جعل حكماً، بخلاف الحكومة على نحو التوسعة، فإنّ مرجعها إلى جعل الحكم بلسان جعل الموضوع، وهذا الفرق واضح بينهما.

وإنّما الكلام في الفرق بينهما في اختلاف موردهما؛ فإنّه في الورود يمكن أن يكون المورود حكماً عقلياً أو شرعياً، فإنّ أدلة حجية الحجج واردة على عدم قبح العقاب مع البيان، بمعنى أنّ حسن العقاب مع البيان يتحقق في موارد ما اعتبره الشارع حجة فإنّه يصير بياناً لذلك. هذا بالنسبة إلى الحكم العقلي.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحكم الشرعي والقانوني، فإنّه إذا جعل قانون بأنّ كل بريطاني ـ مثلاً ـ له حق الانتخاب، ثمَّ جعل قانون آخر وهو: كل من ولد في الأرض البريطانية أو مياهها يعتبر بريطانياً، فهذا الدليل يكون وارداً بالنسبة إلى الدليل الأول.

وأمّا الحكومة فيما إذا كان المحكوم عليه دليلاً شرعياً، فمن الواضح أنّها أمرٌ ممكن، كما إذا قال: (أكرم كل عالم)، وقال: (الجاهل العادل عالم)، وإنّما الكلام فيما إذا كان الدليل من المدركات العقلية، وأنّه هل يمكن في الحكومة أن يكون الدليل المحكوم من المدركات العقلية أو لا؟

ظاهر كلام بعض المحققين في مباني الاستنباط هو عدم إمكان الحكومة فيما إذا كان الدليل الأصلي حكماً عقلياً.

وهذا ما ذكره في ضمن مطلب، فإنّه اختار حكومة الأمارات على الاستصحاب بدعوى أنّ الشارع المقدس اعتبرها علماً، ومع اعتبارها علماً لا يبقى موضوع للاستصحاب؛ إذ موضوعه الشك. وأمّا دليل الاستصحاب فلا يمكن أن يكون حاكماً على دليل الأمارة.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّه أخذ في موضوع الأمارات عدم العلم بالخلاف، يعني: أنّ الأمارة إنّما تكون أمارة بالنسبة إلى غير العالم. وأمّا العالم، فجعل الأمارة بالنسبة إليه لغوٌ، وعليه: فكما أنّ الشك مأخوذ في موضوع الاستصحاب؛ ولذا يكون دليل الأمارة حاكماً عليه، فكذلك في الأمارة مأخوذ عدم العلم بالخلاف، فيكون الاستصحاب حاكماً عليه؛ إذ الاستصحاب موجب لارتفاع عدم العلم المأخوذ في دليل الأمارة، فالحكومة متصورة في كلا الطرفين.

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بأنّه لا يمكن أن يكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل الأمارة، وذلك لأنّ اعتبار الشكّ في الاستصحاب إنّما هو بالدليل اللفظي. وأمّا في أدلة الأمارات فالشكّ أو عدم العلم بالخلاف غير مأخوذ لفظاً، فإنّه لم يقل: (أيها الجاهل أو أيها الشاك خبر الثقة حجة)، بل الشكّ أو عدم العلم مأخوذ عقلاً، أي: أنّ العقل يحكم بأن جعل حجية الأمارة بالنسبة إلى العالم بالخلاف غير معقول.

وعليه: فحكومة دليل الاستصحاب على دليل الأمارة غير ممكن؛ لأنّ الشكّ أو عدم العلم فيه حكم عقلي.

وما ذكره لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ الورود على نحو التوسعة قوامه على أمر واحد، وهو أنّه لا بدّ في الدليل المورود من أخذ الماهية على نحو الاعتبار، أي: إمّا أن يكون المأخوذ في الدليل المورود هو الماهية الاعتبارية، أو ما هو أعمّ من الماهية الحقيقية والاعتبارية حتى يمكن جعل الموضوع وإيجاد الموضوع تكويناً بمؤونة من

التعبد، فإنّه في المثال السابق لا بدّ وأن يكون البيان في عدم قبح العقاب مع البيان أعمّ من التكويني والاعتباري حتى يكون مجال لإيجاد فرد تكويناً بمؤونة من التعبد، أو اعتبارياً محضاً.

وأمّا الحكومة على نحو التوسعة فهي متقوّمة بأمرين:

أحدهما: أن يكون موضوع الدليل المحكوم خصوص الماهية التكوينية، بخلاف الورود.

وأمّا إذا كان أعمّ من الماهية التكوينية والاعتبارية، فبمجرد قوله: (الجاهل العادل عالم) يتحقق الموضوع، ولا تصل النوبة إلى جعل الحكم بلسان جعل الموضوع.

ثانيهما: أن يكون الحكم المأخوذ في الدليل المحكوم مما تناله يد الجعل الشرعي.

وأمّا إذا كان من الأُمور التي لا تنالها يدّ الجعل الشرعي فلا يمكن جعل ذلك الحكم بلسان جعل الموضوع؛ وذلك لأنّ حقيقة الحكومة على نحو التوسعة عبارة عن جعل الحكم بلسان جعل الموضوع.

فإذا عرفت ذلك ـ أي ركن الورود وركني الحكومة على نحو التوسعة ـ فنقول: إن كان ركنا الحكومة على نحو التوسعة موجودين في الدليل العقلي، فالحكومة بالنسبة إلى الحكم العقلي معقولة، وإلّا فلا يمكن سواءٌ كان الحكم شرعياً أم عقلياً، فإنّه قد يكون الحكم العقلي فاقداً للركن الثاني، كما أنّ العقل يحكم بأنّ العلم والقطع منجزٌ ومعذر، فإن قلنا بأنّ المنجزية من الأُمور الواقعية، كما ذهب إليه بعض وقال بأنّ المنجزية ملازمة بين مخالفة هذا الطريق واستحقاق العقوبة، فإن كان موضوع المنجزية عبارة عن العلم الوجداني، وكانت المنجزية من الأُمور الواقعية التي يدركها العقل والمعذرية خلافها، فعليه لا يمكن جعل الحكومة على نحو التوسعة، فإنّه إن اعتبر الشارع المقدس أمارة علماً فلا يترتب عليه أثر؛ لأنّه إن كان بنحو الورود فهذا لا يتمّ؛

لأنّ الموضوع كان عبارة عن العلم الوجداني، لا الأعم منه ومن العلم الاعتباري حتى يكون وارداً، وإن كان جعله بداعي جعل الحكم المماثل للحكم الأول، فالمفروض أنّ المنجزية لا تنالها يد الجعل الشرعي، واستحقاق العقوبة وعدم استحقاق العقوبة من الأُمور التي في رتبة معلولات الأحكام وراجع إلى العقل، ولذا اعترض بعض على صاحب الكفاية حيث ذهب إلى جعل المعذرية والمنجزية في الأمارات بأنّها غير قابلة للجعل.

وأمّا إذا كان مما تناله يد الجعل الشرعي، فتكون الحكومة على نحو التوسعة معقولةً، مثل حكم العقل باختصاص عامة التكاليف الإلزامية بالقادر، بمعنى أنّ التكاليف الإلزامية تجعل بداعي جعل الداعي بالنسبة إلى الفعل أو بداعي جعل الزاجر عن الفعل، وهذا إنّما يتصور في حق من هو قادر على إتيان العمل أو الكف عن العمل.

وأمّا العاجز فجعل الحكم بالنسبة إليه غير صحيح، فالعقل يحكم بتضييق دائرة الأدلة الدالة على التكاليف الشرعية، ولا تشمل العاجز، ومعنى ذلك تضييق دائرة حكم الشارع في خصوص العاجز، فللشارع أن يقول: من كان العمل بالنسبة إليه حرجياً أعتبره عاجزاً، أو أنّ المضطر إلى فعل عمل أو إلى ترك عمل أعتبره عاجزاً، وهكذا، يعني: أنّ للشارع التوسعة في عنوان العاجز، واعتبار المضطر والمكره وأمثالهما عاجزاً مع أنّ المدرك حكم عقلي.

والسر في ذلك أنّ المحمول مما تناله يد الجعل، واعتبار من تقدم عاجزاً يكون حاكماً على نحو التوسعة بالنسبة إلى الحكم العقلي وهو العجز.

وإن كان حكم العقل اعتبار القدرة في التكاليف، وقال الشارع: (من كان العمل بالنسبة إليه حرجياً، أو كان مضطراً أو مكرهاً فهو غير قادر) يكون هذا الدليل حاكماً

على نحو التضييق بالنسبة إلى الحكم العقلي. ويكون بالنسبة إلى الحكم الشرعي الأصلي تضييقاً.

مثال آخر: إن حكم الشارع بحجية أمارة، فالعقل يحكم بأنّ العالم بالخلاف ليست هذه الأمارة حجة بالنسبة إليه، فمثلاً: إن حكم بحجية خبر الثقة، فالعقل يحكم بأنّ خبر الثقة إنّما يكون حجة فيما إذا لم يكن المكلف عالماً بمخالفة مؤداه مع الواقع. فهنا بإمكان الشارع جعل أمارة بمنزلة العلم بأن يقول ـ مثلاً ـ: (اعتبر البينة علماً)، فهذا توسعة بالنسبة إلى الحكم العقلي على نحو الحكومة، ومرجعه إلى التضييق في الحكم الشرعي الأصلي.

وملخص القول: أنّه لا يمكن القول بأنّ الحكومة على نحو التوسعة بالنسبة إلى الأحكام العقلية مطلقاً غير ممكنة، بل إذا كان ركنا الحكومة موجودين فيمكن الحكومة على نحو التوسعة وإن كان المحكوم حكماً عقلياً.

وعليه: فلا يمكن المساعدة على ما ذكر في مباني الاستنباط؛ وذلك لأنّ المورد من الموارد التي يوجد فيها ركنا الحكومة، فكما تعقل حكومة الأمارات على الاستصحاب كذلك تعقل حكومة الاستصحاب على الأمارات.

ولعلّ من الأحسن ذكر عبارته، فقد قال في مباني الاستنباط: (قلت: نعم، وإن كان لا فرق بين الأُصول والأمارة في الموضوع، وأنّه في كليهما هو المكلف من حيث كونه شاكاً في وظيفته، إلّا أنّ واجد ملاك الحكومة إنّما هي الأمارات دون الأصول.

توضيح ذلك: أنّ التعبد بسلوك الأمارة إنّما يصح فيما إذا كان المكلف شاكاً في حكمه، وأمّا إذا علم بالحكم وانكشف لديه الواقع، فلا يصح التعبد حينئذٍ بسلوك الأمارة؛ ضرورة أنّ التعبد بسلوك طريق يعلم بمخالفته للواقع قبيح في نظر العقل.

وعليه: فتقيّد موضوع الأمارات بالشكّ وعدم العلم إنّما استفيد من الدليل العقلي، ومن الظاهر أنّ حكم العقل بقبح التعبد في فرض العلم بالخلاف إنّما هو في العلم الحقيقي الوجداني، دون الاعتباري التعبدي، فلو أحرزت مخالفة الأمارة للواقع بعلم تعبدي، وكان المكلف شاكاً في حكمه وجداناً، لا يرى العقل بأساً في جواز التعبد بسلوك الأمارة؛ لتحقق الموضوع، أعني به: شكّ المكلف في حكمه[1]، وعلى هذا، فجريان الاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الأمارة؛ ضرورة أنّ العلم الحاصل من الاستصحاب علم اعتباري تعبدي وأنّ المكلف شاكّ في حكمه بعد جريانه بالوجدان)[2].

ونحن نقول: ما ألحّ عليه من أنّ المأخوذ في موضوع حكم العقل هو عدم العلم الوجداني بالخلاف هو من مقدمات الحكومة، فإنّه لو كان العلم أعمّ من الوجداني والتعبدي لكان وروداً، لا حكومة، وفي جميع موارد الحكومة في الدليل الأول المأخوذ أمر تكويني، فإنّه حينما يقال: (أكرم كل عالم)، المراد هو العالم التكويني، ثمّ يقال: (المتقي عالم).

وخلاصة الكلام: أنّا قد ذكرنا أنّ أحد ركني الحكومة أن يكون موضوع الدليل الأول أمراً تكوينياً وركنه الآخر كونه مما تناله يد الجعل، وفي المقام كلا الركنين ثابت؛ لأنّه إن قال الشارع في المقام: إنّي أعتبر البينة علماً، فنتيجته التضييق في موضوعه، فظهر أنّ الجواب عن الإشكال غير تام.

هذا تمام الكلام فيما كنا بصدد بيانه من الفرق بين المصطلحات.

---

(١) ولعل قوله (فلو أحرزت) إلى آخره، زيادة من المقرر لأنّ لازم ذلك التعبد بالضدين. (الاستاذ دام ظله)

(٢) مباني الاستنباط ٤: ٢٩١.

ولا بدّ من التذكير بأنّ المعيار في صحة وسقم تفسير هذه المصطلحات هو المرتكزات العرفية، فكلما كان التفسير أقرب إلى المرتكزات العرفية كان أقرب إلى الواقع؛ ولذا نحن فسرنا هذه المصطلحات بما رأينا أنّه أقرب إلى الواقع سواءٌ كان موافقاً لما ذكره الأصوليون أم لم يكن موافقاً.

ثمَّ بعد هذه المقدمة، يقع الكلام في سرّ تقدم الأمارات على الاستصحاب، والبحث فيه في مقامين:

الأول: في سرّ تقدم الأمارات على الاستصحاب فيما إذا كان الاستصحاب مخالفاً مع الأمارة.

الثاني: في سرّ تقدم الأمارات على الاستصحاب في صورة التوافق.

أمّا المقام الأول: فالنزاع في أنّ تقدم الأمارة على الاستصحاب هل هو من باب التخصيص أو التخصص أو الورود أو الحكومة، ونحن نقول: إنّ الاستصحاب إمّا حجة من باب بناء العقلاء كما قويناه، والروايات ناظرة إليه وإمضاء له، وإمّا حجة من باب الأخبار.

كما أنّ الأمارات المعتبرة على قسمين:

القسم الأول: ما يعد عند العقلاء علماً، بمعنى: أنّه يترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على العلم، ولا يرون العمل بها من قبيل العمل بغير العلم أو العمل بالمظنة. كما في اليد المؤكدة والفراش مع عدم الاتهام، فإنّه يحصل منهما الاطمئنان الإدراكي الذي يكون احتمال خلافه موهوماً؛ فالمورد هنا وإن كانت أمارة، إلّا أنّها تعدُّ من العلم العادي عند العقلاء.

القسم الثاني: ما يكون معتبراً إمّا تأسيساً أو إمضاء للشارع، سواء اعتبره الشارع علماً أم لم يعتبره، إلّا أنّه لا يعدّ علماً عند العقلاء.

وما ينبغي أن يكون مورد كلام الأعلام ـ ويختلفون فيه أنّه من الحكومة أو التخصيص أو الورود ـ هو ما إذا كانت حجية الاستصحاب من جهة الأخبار، وما إذا لم تكن الأمارة مصداقاً للعلم العادي، ونحن نذكر حكم جميع الشقوق توضيحاً لما ينبغي أن يكون محل البحث.

الشقّ الأول: ما إذا كان الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء ـ كما بنينا عليه ـ والأمارة كانت حجة من باب بناء العقلاء أيضاً، فبأي وجه في هذه الصورة تتقدم الأمارات على الاستصحاب؟

ولتوضيح تقديم الأمارات على الاستصحاب نذكر مقدمة، وهي: أنّ الأمارات بعضها مقدم على بعض عند العقلاء، فإنّ اليد أمارة على الملكية، إلّا أنّ الإقرار مقدّم على اليد، ومعناه: أنّ اليد حجة لو لم يكن الإقرار على خلافه، والإقرار حجة فيما إذا لم تكن بينة على خلافه، فإنّه إن أقر بأنّ هذا الكتاب ـ مثلاً ـ لزيد، وقامت البينة على أنّه لعمرو، فالبينة مقدمة على الإقرار.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأمارات ذات درجات عند العقلاء، والاستصحاب واقع عندهم في أدنى مراتبها؛ ولذا قيل بأنّ الاستصحاب برزخ بين الأمارات والأُصول، أي: أنّ الاستصحاب متأخر عن جميع الأمارات.

وعليه: إذا قلنا بأنّ الاستصحاب من الأمارات العقلائية، والأمارات ذات درجات، فللاستصحاب درجة متأخرة عن جميع الأمارات، فيكون مرتكز العقلاء أنّ الاستصحاب حجة ما لم تكن أمارة على خلافه.

وقد تقدم أنّ الأمارة الحجة على قسمين: ما بنى على حجيته العقلاء وأمضاه الشارع، وما أسسه الشارع.

وعلى أيّ نحو كان سواءٌ كان إمضائياً أم تأسيسياً فما هو مرتكز عند العقلاء عبارة عن حجية الاستصحاب والحكم بالبقاء ما لم تكن حجة معتبرة على الخلاف. وعلى هذا فأدلة حجية الحجج تكون واردة على الاستصحاب.

ولو لاحظنا ما به قوام الاستصحاب، وهو الرؤية الإحساسية، نجد أنّها تنتفي بالنسبة إلى من هو عالم باعتبار الأمارة، وكانت الأمارة على الخلاف، إلّا أنّ انتفاء هذه الرؤية هو بمؤونة.

الشقّ الثاني: ما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وقلنا بحجية الأمارات من باب اعتبار الشارع المقدس، ومما ذكرنا في الشق الأول من أنّ الاستصحاب حجة عند العقلاء ما لم يكن له معارض من حجة سواءٌ كانت حجيته تأسيسية أم إمضائية يظهر أنّ هذا الشقّ ـ أيضاً ـ من الورود.

الشقّ الثالث: ما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وكان المخالف لهذا الاستصحاب من الأمارات التي يعتبرها العقلاء علماً، ففي هذه الصورة نقض الاستصحاب بمثل هذه الأمارة يكون من نقض اليقين باليقين، لا بالشك. فإنّ اليقين عند العرف أوسع من اليقين الفلسفي، وهو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك.

وعليه: فهذا الشقّ لا بدّ من عده من موارد التخصص، ولو تنزلنا يكون من الورود.

الشق الرابع: ـ وهذا هو الذي ينبغي أن يكون مورداً لبحث الأعاظم ـ ما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من جهة الأخبار، وكانت الأمارة التي أمضاها الشارع أو أسسها ـ وإن اعتبرها علماً ـ على خلاف الاستصحاب، مثل خبر الثقة عند من يقول بحجيته من باب بناء العقلاء، أو بتشريع من الشارع.

والكلام في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب فيما إذا كان الاستصحاب مخالفاً لها.

وفي هذا الشقّ مسالك وأقوال ثلاثة: (الورود، الحكومة، التخصيص).

القول الأول: وهو الورود وقد ذهب إليه جماعة وله تقريبات، إلّا أنّ عمدتها تقريبان:

التقريب الأول: ما يظهر من بعض كلمات المحقق الأصفهاني في مبحث جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات، وهذا ما ذهب إليه صاحب الرسائل، وهو أنّ المستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» عدم جواز نقض الحجة إلّا بالحجة، فكما أنّه لو قال لا تنقض الحجة إلّا بالحجة، فإذا قامت حجة على خلاف الحجة الأُولى كان ذلك خارجاً عن المورد، ودليل حجية تلك الحجة كان وارداً على الاستصحاب.

ويمكن إثبات ذلك، أي: رجوع «لا تنقض اليقين بالشكّ» إلى (لا تنقض الحجة إلّا بالحجة) بأحد طريقين:

الأول: أنّ العرف يفهم ذلك بسبب القرائن الخارجية والداخلية التي سنذكرها، وأنّ لفظ (اليقين) مستعمل في الحجة، و(الشكّ) في اللاحجة.

الثاني: أنّ اليقين والشكّ مستعملان في معنييهما، إلّا أنّ الذي يفهم من هذه الجملة بلحاظ تنقيح المناط القطعي هو استفادة المعنى الأعم، واليقين المذكور وكذلك الشكّ إنّما ذكرا من باب أنّهما مصداق للحجة واللاحجة. وهذا نظير قوله عليه السلام: «الرجل إذا شكّ بين الثلاث والأربع يبني على الأربع»، فإنّا نعلم أنّ ذكر الرجل هنا لا خصوصية له، والرجل لم يستعمل في الجامع بين الرجل والمرأة، فمن باب تنقيح المناط القطعي نحكم بأنّ الشاك سواءٌ كان رجلاً أم امرأة حكمه كذا، وهذان الطريقان محتاجان إلى القرائن، والقرائن قد تكون خارجية وقد تكون داخلية.

والقرينة الداخلية هي تطبيق «لا تنقض اليقين بالشكّ» بالنسبة إلى طهارة الثوب، وبالنسبة إلى طهارة الحدث، والحال آنّا لا نعلم أنّ اليقين غير متحقق في طهارة الثياب التي يغسلها الغير غالباً، وهذا إمّا من باب أصالة الصحة في عمل الغير، أو من باب اليد، وغير ذلك من الأُمور.

والمقصود أنّ العلم الوجداني بطهارة الثياب وغيرها من الأشياء مما قد يتفق، وكذلك صحة الوضوء، والعلم بأنّ الوضوء قد تحقق كما هو غالباً لا يتفق، بل نحكم بتماميته من باب قاعدة الفراغ وأشباهها، وهذا التطبيق دليل على أنّ المراد من «لا تنقض اليقين بالشكّ»: (لا تنقض الحجة)، مضافاً إلى مناسبة الحكم والموضوع، فإنّها تقتضي أن يكون المراد من اليقين: الحجة، ومن الشكّ: اللاحجة.

والقرينة الخارجية هي أنّ من الأُمور المتسالم عليها جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات، وجريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات متوقف على أن يكون المراد من اليقين مطلق الحجة، فإنّه لو كان مختصاً باليقين الوجداني لما كان الاستصحاب جارياً في مؤدى الأمارات.

لكن هذا الذي ذكر محل تأمّل وإشكال بكلا طريقيه؛ وذلك لأنّ مناسبة الحكم والموضوع لا توجب التعميم، ولا دليل عليها.

والقرينة الداخلية المذكورة، إنّما تكون قرينة فيما إذا قلنا إنّ اليقين بمعنى الاعتقاد الثابت الجازم الذي لا يزول بسبب تشكيك المشكك، الذي هو معنىً اصطلاحي فلسفي، وإلّا فاليقين بمعنى الاعتقاد والعلم العادي يحصل غالباً بطهارة الثياب، أو بتمامية الوضوء.

نعم، قد يزول هذا العلم بسبب تشكيك المشكك.

وأمّا القرينة الخارجية المذكورة، فإنّها وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها لا تقتضي الورود، بل تصح حتى على القول بالحكومة، كما ذكرنا ذلك في مبحث جريان الاستصحاب في مؤدى الإمارات.

والذي يبعّد أن يكون المراد من اليقين الحجة هو ما ذكرناه في ذلك المبحث من أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب بالتآم الموضوع جزءاً بالوجدان وجزءاً بالأصل، فإنّه لو كان لجزء حالة سابقة إلّا أنّ الأثر لا يترتب عليه، فهذا يستصحب ويلتئم مع الجزء الآخر، وهذا مما يصدق بقاءً عليه الحجة، أي: صادق على الاستصحاب بقاءً أنّه حجّة.

وأمّا حدوثاً، فهذا اليقين لم يكن يصدق عليه الحجة؛ إذ الحجة ما يصح الاحتجاج به للمولى على العبد وبالعكس، وهذا شاهد على أنّه ليس المراد من اليقين الحجة.

التقريب الثاني: للورود ما أشار إليه المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل. وحاصله: أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، ناظرٌ إلى عدم رفع اليد عن اليقين السابق باحتمال الخلاف، وليس ناظراً إلى إلغاء الحجج، وأنّه إن قامت حجة على خلاف اليقين فهي غير معتبرة.

وبعبارة أُخرى: ناظرٌ إلى توسعة اليقين بلحاظ احتمال المخالف لليقين، فتوسعة اليقين التعبدي إنّما يكون في قبال احتمال البقاء، لا توسعة اليقين في قبال سائر الحجج.

فبما أنّ دليل الاستصحاب ليس ناظراً إلى الحجج، فإذا قامت الحجة تكون مقدمة على الاستصحاب.

وهذا ـ أي: منع الإطلاق ـ يمكن تقريبه بوجهين:

الوجه الأول: ما اعتمدنا عليه في عدم استفادة قاعدة اليقين من قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك»، وهو أنّ هذه الجملة مشتملة على الاستعارة بالكناية، وما هو المراد الجدي غير مبرز، ومعنى «لا تنقض اليقين بالشك» أنّه لا ينقض اليقين بحده الموسع بالوسوسة، فمن هذا نستكشف أنّ الشارع المقدس قد وسّع اليقين، ويرى الجري على خلاف ما وسّعه من الوسوسة، وأمّا نفس الكبرى فهي غير مذكورة حتى يمكن الأخذ بإطلاقها؛ ولذا قلنا لا يمكن التمسك بالإطلاق لشموله لقاعدة اليقين.

وفي المقام ـ أيضاً ـ نقول: الكبرى مضمرة فلا بدّ من استكشاف حدودها بالقرائن، ولا نشكّ في أنّ اليقين قد توسع في الكبرى الواقعية من الحدوث إلى البقاء اعتباراً في قبال احتمال الخلاف ـ أي: احتمال الارتفاع ـ ولو كان الاحتمال قوياً.

والشاهد على ذلك الروايات كقوله: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

وأمّا توسعة اليقين من الحدوث إلى البقاء في قبال الحجج فهذا شيء لا يستفاد.

وبعبارة أُخرى: بما أنّ الكبرى مضمرة وإنّما أبرز بعض خواصها وهو أنّه غير قابل للنقض بالشكّ، فلذا لا يمكن الأخذ بالإطلاق في حدوده.

نعم، نأخذ بالإطلاق في الحدود التي قامت القرينة عليها، وما قامت عليه القرينة إنّما هو توسعة اليقين في قبال احتمال الخلاف، وأمّا توسعته في قبال الحجج فهذا مما لم تقم عليه قرينة، ونتيجة ذلك هي الورود، يعني: أنّه لا يمكن رفع اليد عن اليقين باحتمال الخلاف الإدراكي، وأمّا بالحجج، فيمكن رفع اليد عن اليقين.

الوجه الثاني: أنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» معناه: عدم نقض اليقين بالشيء بالشك فيه ـ أي: باحتمال الخلاف فيه ـ أو لا تنقض اليقين بالشيء بالشكّ فيه، فإنّه لا ينقض.

وإطلاق النقض من باب إلغاء الزمان ـ أي: أنّه مع أنّ اليقين تعلق بالحدوث والشكّ بالبقاء، قال: لا تنقض اليقين بالشكّ من جهة إلغاء الزمان، والمراد من الشكّ طبعاً هو احتمال الخلاف.

وعليه: فالكلام هو الكلام، يعني: أنّ اليقين في قبال احتمال المخالف قد توسع فيه اعتباراً، ولا يمكن لاحتمال الخلاف أن يقوم في قبال هذه التوسعة.

وأمّا غير احتمال الخلاف من الحجج فهذا أمرٌ لا يتعرض له هذا الدليل، بل لا منافاة لقيام الحجج في قباله.

وما ذكره بعض من أنّ قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر»، يدل على أنّه لا يمكن نقضه إلّا باليقين، دون الحجج، غير تام؛ إذ (لكن) أداة استدراك، وليست من أدواة الحصر، واليقين بما أنّه في هذا المورد وسيلة عادية لناقضية الطهارة؛ إذ بالنسبة إلى الطهارة قلّما يتفق أن يقوم غير اليقين الشخصي من الأمارات المعتبرة على زوال الطهارة، فذكر اليقين هنا من جهة أنّه أظهر المصاديق أو أشهر المصاديق لما ينقض به، وأمّا الحصر فهذا أمرٌ لا يستفاد من كلمة (لكن).

وعليه: فالنتيجة أنّ الأمارات تقدم على الاستصحاب من جهة الورود؛ وذلك لقصور دليل الاستصحاب.

فتحصل: أنّ التقريب الثاني عبارة عن قصور دليل الاستصحاب، أي: أنّ غاية ما يدل عليه دليل الاستصحاب توسعة اليقين بقاءً في قبال احتمال الخلاف الإدراكي. وأمّا في قبال الحجج، فلا يستفاد من الدليل التوسعة في قبالها، وهذا التقريب هو المختار.

إلّا أنّ المحقق الأصفهاني في حاشيته على الكفاية والسيد الخوئي (حفظه الله) في مصباح الأُصول ومباني الاستنباط قد اعترضا على مسلك الورود بهذا التقريب.

ونحن لا نتعرض لكلام المحقق الأصفهاني، والجواب عن اعتراضه يظهر مما سنذكره في الجواب عن السيد الخوئي، فنقول:

قد اعترض السيد الخوئي (حفظه الله) على هذا المدعى وهو قصور الدليل ـ أي: أنّ دليل الاستصحاب إنّما يلغي احتمال الخلاف الإدراكي ـ وأمّا بالنسبة إلى الحجج فدليل الاستصحاب ساكت بالنسبة إليها، فالحجج خارجة عن «لا تنقض اليقين بالشك»، إمّا على نحو الورود أو على نحو التخصيص ـ بوجهين:

الوجه الأول: أنّ هذا التقريب متوقف على أن يكون معنى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عدم نقض اليقين بداعي الشك، والحال أنّ هذا خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر عدم جواز نقض اليقين عند الشك، أي: أنّه إذا طرأ الشكّ بالنسبة إلى البقاء فلا تنقض اليقين، فإذا كان الظاهر هذا المعنى، فهذا يعمّ ما إذا قامت الحجة أو لم تقم.

فقد قال في مصباح الأصول[1]: (أنّ دليل الاستصحاب لا يساعد على هذا المعنى؛ إذ ليس المراد من قوله «لا تنقض اليقين بالشك»، حرمة نقض اليقين من جهة الشكّ واستناداً إليه بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداعٍ آخر كإجابة دعوة مؤمن ـ مثلاً ـ لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشكّ بأي داعٍ كان).

وهذا الاعتراض غير واضح؛ لأنّ الأمر وإن كان يدور بين أن تكون الباء للسببية أو المقارنة في النظر البدوي، إلّا أنّه إذا كانت الباء للسببية فليس معناها الداعوية حتى يلزم مثل هذا الاعتراض، ومعنى قوله: «لا تنقض» أي: لا تنقض اليقين بسبب الشكّ، وأخذ الباء للمقارنة خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر منه أنّها للسببية، ومرجع المعنى

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٩٥.

على ما نذكر هو أنّ اليقين وإن انقضى بسبب الشكّ الذي هو احتمال مخالف لليقين إلّا أنّه بحسب الاعتبار الشرعي باق، ويعتبر هذا الشاك متيقناً.

وبعبارة أُخرى: ليس الأمر دائراً بين كون الباء للمقارنة أو السببية المساوقة للداعوية حتى يعترض بمثل هذا الاعتراض، بل الأمر يدور بين السببية والمقارنة في النظر البدوي، إلّا أنّ الباء للسببية في المقام.

وكلام المحقق الأصفهاني له تناسب مع هذا الاعتراض، ولذا قلنا إنّه نكتفي بما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) ولا نتعرض له.

الوجه الثاني: في الاعتراض على ما سلكه المحقق الخراساني أنّه يستفاد من الروايات حصر ناقضية اليقين باليقين، فلا بد وأن تكون أدلة حجية الحجج مقدمة على نحو الحكومة، أي: أنّه لا بدّ من أن تعتبر يقيناً حتى تتقدم على اليقين السابق وتكون ناقضاً لليقين السابق.

وهذا الحصر يستفاد من جهات:

الجهة الأولى: استفادة الحصر من نفس قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، وذلك لأنّ معنى الشكّ على ما ذكره اللغويون هو خلاف اليقين وغير اليقين، وقد بنينا عليه سابقاً، فيكون المعنى: لا تنقض اليقين بغير اليقين.

وتقريب صاحب الكفاية مبتن على أن يكون المراد من الشكّ هو الاحتمال المخالف، ويكون المعنى لا تنقض اليقين بالاحتمال المخالف. وأمّا غير الاحتمال المخالف فالدليل ساكت عنه، فيقدم على الاستصحاب على نحو الورود، والحال أنّ المراد من الشك خلاف اليقين وغير اليقين.

فقد قال في المصباح[1]: (وثانياً: أنّ المراد من الشكّ خلاف اليقين كما ذكرناه سابقاً، واختاره صاحب الكفاية ـ أيضاً ـ فيكون مفاد الرواية عدم جواز النقض بغير اليقين ووجوب النقض باليقين، والنتيجة حصر الناقض في اليقين فيكون مورد قيام الأمارة مشمولاً لحرمة النقض؛ لعدم كونها مفيدة لليقين على الفرض).

وفيه: أنّ هذا خلط بين المصداق والمفهوم، فإنّ من يفسر الشكّ بأنّه خلاف اليقين يريد أن يقول: بأنّ بينهما تقابل، وإرشاد إلى أنّ الشكّ مقابل لليقين ولا يجتمعان، وكذلك من يقول: بأنّه غير اليقين يريد أن يقول: إنّ الشك غير اليقين من الحالات النفسية، لا أنّ كل غير يقين ولو كان قول عادل أو إخبار ثقة فهو شكّ.

وبعبارة أُخرى: لو كان مراد القائل أنّ الشك معناه أنّه غير اليقين لتم ما ذكره.

وأمّا إذا كان المراد من أنّه غير اليقين إرشاد إلى المعنى الواقعي، وهو احتمال الخلاف، فلا يتمّ ما ذكره، فإنّ الشكّ هو الحالة النفسية المغايرة مع اليقين، لا أن يكون مفهوم الشك هو خلاف اليقين، أو غير اليقين.

الجهة الثانية: لاستفادة الحصر هو ما ذكره في المباني، وهو قوله: «لا حتى يستيقن أنّه قد نام»، ومن هذا يظهر أنّ الغاية المنحصرة لنقض اليقين هو اليقين.

وفيه: أنّ هذه الصحيحة مذيلة بذيل، وهو: «فإن حرك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم قال: لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرٌ بين»، وغير بعيد أن تكون الأولى ناظرة إلى اليقين والثانية إلى الأمارات، والمعيار وضوح المسألة بأي نحو كان.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٩٥.

وهذا من قبيل ذكر الخاص قبل العام، وذكر اليقين هنا لأجل مزية فيه، وهي أنّ اليقين هو الطريق المتعارف لمثل هذا المورد، وهو أقوى الحجج وأتقنها، إلّا أنّ الكبرى الكلية هي قوله: «حتى يجيء من ذلك أمر بين».

الجهة الثالثة: لاستفادة الحصر، قوله ﷺ: «ولكن انقضه بيقين آخر».

وظاهر كلامه موهم لاستفادة الحصر من كلمة (لكن)، ومن الواضح أنّ كلمة (لكن) ليست أداة حصر.

فظهر أنّ الوجوه المذكورة لاستفادة الحصر غير تامة، كما ظهر أنّ الإيرادات المتقدمة لا ترد على القول بالورود.

القول الثاني: تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومة؛ وذلك لأنّ أدلّة الأمارات بما أنّها تعتبر الأمارات علماً، والمأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك، فلذا تكون أدلة الأمارات حاكمة على الاستصحاب، هكذا قيل، وبلا فرق بين المباني.

إلّا أنّه ولو لم يكن هنا اعتراض، ولكن نورد عدة ملاحظات على ما ذكر من الحكومة.

الملاحظة الأولى: أنّا ذكرنا سابقاً، من أنّه لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء فلا بدّ من الالتزام بالورود سواءٌ كانت الأمارات تعبدية أم غير تعبدية.

وعليه: فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء أو من جهة الأخبار.

وكذلك لم يفصل القائلون بالحكومة بين الأمارات التي هي مصداق للعلم عند العقلاء ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وبين الأمارات التي ليست كذلك، وما يحتمل فيه الحكومة إنّما هو الأمارات التي ليست هي مصداقاً للعلم عند العقلاء.

الملاحظة الثانية: أنّ الحكومة مبتنية على أن يكون «لا تنقض اليقين بالشكّ»، بمعنى: لا تنقض اليقين عند الشكّ، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من أنّ الباء للسببية، فلا وجه للحكومة.

الملاحظة الثالثة: أنّ ملاك الحكومة من الطرفين، فإنّه كما أخذ في موضوع الاستصحاب الشكّ، كذلك أخذ في موضوع الأمارات الشكّ وعدم العلم، فلماذا لا يكون الاستصحاب حاكماً، وما أجاب به السيد الخوئي عن ذلك من أنّ الحكومة لا تعقل فيما إذا كان الدليل المحكوم لبياً، فقد عرفت الجواب عنه في البحث الثالث من الأبحاث المتقدمة في الفرق بين الورود على نحو التوسعة والحكومة على نحو التوسعة، وأن الحكومة لا تختصّ بما إذا كان الدليل شرعياً، بل الحكومة متصورة حتى إذا كان الدليل لبياً.

الملاحظة الرابعة: نحن لا ننكر اعتبار الشارع بعض الأمارات علماً كالبينة، فإنّ التعبير عن الشاهدين العدلين بالبينة يمكن الاستفادة منه بأنّ الشارع اعتبرها علماً، وكخبر الثقة بناءً على حجيته واستفادة حجيته من آية النبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، فمفهومها إن جاءكم عادل بنبأ فلا تتبيّنوا فإنّه بيان، ولا دليل على أنّ الشارع اعتبر جميع الأمارات علماً، وقد تقدّم توضيح ذلك في مبحث الأصل المثبت عند تقسيم الأمارات، وقد ذكرنا هناك أنّ من جملة الأمارات التي هي حجة ولم تعتبر علماً هي حجية ظواهر الألفاظ، فإنّ حجية ظواهر الألفاظ من أجل الميثاق العقلائي، فإنّ كلّ شخص مسؤول عما يلقيه في المجتمع، وإجمالاً: اعتبار الكاشفية أو تتميم الكشف في جميع الأمارات ممنوع.

---

(١) سورة الحجرات الآية: ٦.

ومن هذا القبيل ما إذا كان قول شخص معتبراً من باب الموضوعية، كالروايات التي استدلّ بها على حجية خبر الواحد، مثل: «العمري وابنه ثقتاي، وما أدّيا فعني يؤديان»، وأمثال ذلك، فإنّها مرتبطة بالعمل بقول الوكيل، يعني: أنّهما وكيلان عني، ولا بدّ من سماع قولهما، والجري على وفق قولهما.

فظهر مما ذكرنا أنّ ما ذهب إليه الشيخ والمحقق النائيني وبعض الأكابر وغيرهم من الحكومة لا أساس له.

القول الثالث: القول بالتخصيص.

وهذا القول إنّما تصل النوبة إليه فيما إذا لم يتمّ ما ذكرناه من الورود؛ فإنّه قد عرفت عدم تمامية مسلك الحكومة، فإذا لم تكن الحكومة صحيحة، ولم يكن ما ذكرناه من الورود صحيحاً تصل النوبة إلى التخصيص، ولعلّ ظاهر كلمات القدماء هو التخصيص، ولعلّ الوجه فيه عدم التفاتهم إلى الورود بهذا النحو، فالالتزام به لا مانع منه على فرض وصول النوبة إليه.

وقد أورد على التخصيص بعض الأكابر، بأنّ لسان «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» آبٍ عن التخصيص.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أنّ قوله: «لا ينبغي» مرتبط بمرحلة الإرادة الاستعمالية، وليس مرتبطاً بمرحلة الإرادة الجدية، ولا مانع من الالتزام بتخصيص الاستصحاب؛ إذ الاستصحاب عبارة عن المفاد بالإرادة الجديّة، وهو قابل للتخصيص، وقلنا إنّ قوله: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» من قبيل: (ومن عجب شمس تظللني عن الشمس)، فإنّ التعجب مرتبط بمرحلة الإرادة الاستعمالية دون الإرادة الجدية.

وثانياً: بناءً على ما ذكره، من أنّ الباء للمقارنة، والمعنى: لا تنقض اليقين عند الشكّ، لا وجه لهذا الإشكال؛ إذ ما هو آب عن التخصيص على فرض تماميته هو كون الباء للسببية.

هذا تمام الكلام في وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب في صورة المخالفة بينهما، وقد ظهر أنّ الوجه الصحيح في تقديمها هو الورود بالتقريب الذي ذكره المحقق الخراساني، مع بعض التعديل.

المقام الثاني: في تقدم الأمارات وعدمه على الاستصحاب في صورة الموافقة.

ولا بدّ من التذكير بأنّ هذا البحث مما لم يعنونه الأُصوليون، وهو أنّه في صورة موافقة الاستصحاب مع مؤدى الأمارة هل يكون من قبيل تعدد الحجج أو أنّ حجية الاستصحاب منوطة بعدم وجود الأمارة التي هي أرقى من الاستصحاب سواءٌ كان مخالفاً أم موافقاً؟

والذي يظهر من كلمات الشيخ ومن تأخر عنه هو التسالم على أنّ صورة الموافقة كصورة المخالفة، بمعنى عدم جريان الاستصحاب مع فرض وجود الأمارة، بل يظهر من المحقق الخراساني أنّه عدّ من الإشكالات على القول بالحكومة ـ أي: حكومة الأمارات على الاستصحاب ـ لزوم جريانهما معاً، وعدم تقدّم الأمارات على الاستصحاب حيث قال: (ولا أظنّ أن يلتزم به).

وهذه الفكرة مبتنية على ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ الأمارات والاستصحاب والأُصول كل في مرتبة خاصة، إلّا أنّ الذي يتراءى من كلمات القدماء أنّهم يستدلون بهما في صورة التوافق، فإنّهم كثيراً ما يستدلون بالأمارة والاستصحاب في صورة توافقهما في المؤدى، وإنّما يلاحظ التقدّم والتأخر في صورة التخالف.

وقد تقدّم منا نظير هذا البحث في جريان الأُصول والاستصحاب في صورة التوافق، وقلنا: إنّ القواعد الثلاث ـ أي أصالة الحل وأصالة البراءة وقاعدة الطهارة ـ تجري مع وجود الأمارات على وفقها.

وكيفما كان فالمعهود من المتأخرين أنّ الأمارات مقدمة على الاستصحاب، كما أنّ الاستصحاب مقدم على سائر الأصول بلا فرق بين صورة المخالفة أو صورة الموافقة، أي أنّها أدلة طولية، ولا تصل النوبة إلى الثاني إلّا في صورة عدم وجود الأول، وكذا بالنسبة إلى الثالث.

لكنه حينما يُرجع إلى الموارد التي يتمسك العقلاء بالأمارات العقلائية نرى أنّهم لا يلاحظون الرتبة في صورة التوافق، فإنّهم يتمسكون مثلاً باليد وبالاستصحاب معاً، أو بالبينة واليد والاستصحاب، ويرون هذا من قبيل تعدد الحجج، فإذا كان من قبيل تعدد الحجج فلا بدّ من الفرق بين صورة المخالفة وصورة الموافقة.

وعلى ما سلكناه من حجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، فإن كانت الأمارات ـ أيضاً ـ حجة من باب بناء العقلاء، بل حتى إذا كانت حجة من باب التعبد الشرعي يكون تقدمها على الاستصحاب من جهة الورود، وذلك من جهة الترتب الذي يقول به العقلاء في الأمارات، فإنّا قد ذكرنا أنّ لكل أمارة رتبة عند العقلاء في صورة المخالفة.

وأمّا في صورة الموافقة، فإنّ العقلاء يتمسكون بالأُصول والأمارات في عرض واحد.

وخلاصة الكلام: أنّه بناءً على حجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء تكون الأمارة مقدمة على الاستصحاب في صورة المخالفة، كتقدم الأمارات بعضها على بعض، مثل: تقدم الإقرار على اليد، وتقدم البينة على الإقرار.

وأمّا في صورة الموافقة، فلا تقدّم لإحداها على الأخرى، ويتمسك العقلاء بالأمارات والاستصحاب والأُصول في عرض واحد.

وعلى ما سلكناه من حجيته من باب بناء العقلاء، يكون الورود مستنداً إلى ما بنى عليه العقلاء، وهذا الورود غير موجود في صورة الموافقة، وإنّما يكون في صورة المخالفة فقط.

وأمّا إذا لم نقل بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، بل قلنا بحجيته من جهة الأخبار والتعبد الشرعي، فقد ذكرنا أنّهم اختلفوا في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب وأنّه هل من جهة التخصيص أو الحكومة أو الورود، وذهب إلى كل جماعة.

فإن قلنا: إنّ تقدم الأمارات على الاستصحاب من باب التخصيص في صورة المخالفة، فلا بدّ من القول بعدم تقدم الأمارات على الاستصحاب في صورة الموافقة؛ وذلك لأنّ التخصيص إن لم يلتزم به في مورده فلازمه أن يتعبدنا الشارع بالضدين أو النقيضين.

توضيح ذلك: أنّ الدليل المخصص سواءٌ كان بينه وبين الدليل الأول عموم وخصوص مطلق ـ كما هو المتعارف والغالب ـ أم كان بينهما عموم من وجه، ولجهة من الجهات التي أشرنا إليها في بعض ما تقدم لا بدّ من تقديم أحد العامين على الآخر، وكيفما كان فالتخصيص إنّما يكون من جهة أنّه لو لم نلتزم بالتخصيص للزم أن يتعبدنا الشارع في مجمع العنوانين بالضدين، أو النقيضين.

ومن المعلوم أنّ العقلاء في صورة توافق الدليلين لا يلتزمون بالتخصيص، فإنّه إذا قال: (أكرم كلّ عالم)، وقال: (لا تكرم الفساق منهم)، فهنا بما أنّ بينهما تخالف

فيلتزمون بالتخصيص من جهة أنّه لو لم يلتزم به لزم التعبد بالضدين في الفساق من العلماء.

وأمّا إذا قال: (أكرم كل عالم عادل) بناءً على أن لا يكون القيد دالاً على الاحترازية، وإنّما يستفاد منه ثبوت الحكم في حصة خاصة، فهنا لا وجه للتخصيص.

ومجمل الكلام: أنّه لا بدّ في التخصيص من التخالف في الجملة.

وعليه: فلا ملزم، بل لا وجه للتخصيص في صورة الموافقة؛ إذ ليس في صورة التوافق تخالف، والتخصيص علاج للتعارض غير المستقر، ويرفع اليد عن أحد الدليلين في حصة خاصة بواسطة الدليل الآخر، وهذا التعارض غير موجود في صورة التوافق.

فظهر أنّه بناءً على مسلك التخصيص تختلف صورة التخالف عن صورة التوافق، ويجري كلاهما في صورة التوافق؛ لأنّه ليس بينهما تناف.

وأمّا بناءً على مسلك الحكومة على وجه التضييق، وهذا هو الذي ذكره المحقق الخراساني من أنّ لازم القول به أن لا تكون الأمارات مقدمة على الاستصحاب في صورة الموافقة، فقال: (ولا أظنّ أن يلتزم به).

وقد قيل في وجه هذا اللازم: إنّ الاستصحاب معناه الغاء احتمال الخلاف، وهذا لا يشمل صورة الموافقة ـ وهذا ما فسرهُ المحقق الأصفهاني والمشكيني وغيرهما ـ وقد أجيب عن ذلك.

لكن الظاهر أنّ كلام المحقق الخراساني مبتن على أنّ التخصيص والحكومة على نحو التضييق متحدان في الحقيقة، والاختلاف إنّما يكون باللسان، فإن كان لسان الخاص لسان المسالمة فيعبر عنه بالحكومة على نحو التضييق، وإن كان لسانه لسان المعارضة فيعبر عنه بالتخصيص.

وعليه: فكلما لم يكن التخصيص معقولاً لم تكن الحكومة معقولةً، وفي المقام ـ أي في صورة الموافقة ـ التخصيص غير معقول، فالحكومة غير معقولة، فعليه يجري الاستصحاب في عرض الأمارة، (ولا أظنّ أن يلتزم به).

ولكن يمكن القول بأنّه على مسلك الحكومة تكون الأمارة مقدمة على الاستصحاب حتى في صورة التوافق، والوجه في ذلك أنّ الحكومة على نحو التضييق والتخصيص وإن كانا متوافقين في جهة، إلّا أنّهما غير متفقين في جميع الجهات.

وبعبارة أُخرى: أنّهما متوافقين في أنّ مورد الحكومة لا بدّ وأن يكون على نحو يكون قابلاً للتضييق المتصل بأن كان بإمكان المولى إبداؤه مضيقاً، إلّا أنّا قد ذكرنا فروقاً بينهما، وليس كلما كان أحدهما صحيحاً صحّ الآخر، ويعتبر في الحكومة على نحو التضييق والتخصيص أن يكون المورد من الموارد التي يمكن للمولى إبداؤه مضيقاً. ولا يعتبر في الحكومة أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه التخصيص، وكذلك لا يتوقف التخصيص على جميع ما تتوقف عليه الحكومة.

وفي الأبحاث السابقة قد ذكرنا أنّ بينهما وجوهاً من الفروق، ومن المعلوم أنّ بإمكان الشارع إبداء الاستصحاب مضيقاً بأن يقول: إنّي اعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء فيما إذا لم تكن هنا أمارة على خلاف الاستصحاب، أو على وفق الاستصحاب، وهذا هو الذي قلنا باعتباره في الحكومة على نحو التضييق والتخصيص، وأنتم تقولون بما أنّ التخصيص غير معقول في صورة الموافقة فكذلك الحكومة على نحو التضييق.

والجواب عن ذلك: أنّ عدم إمكان التخصيص لعدم وجود موازين التخصيص لا يستلزم عدم وجود موازين الحكومة.

توضيح ذلك: أنّ التخصيص إنّما يكون في موردين:

المورد الأول: ـ وهو الشائع ـ وجود دليل عام لثبوت حكم لأفراد، وخاص دال على ثبوت حكم ينافي الحكم في العام سواءٌ كان على وجه التضاد أم التناقض لحصة من حصص العام.

وفي هذه الصورة بما أنّه لو لم يلتزم بالتخصيص لزم أن يكون المجمع ذا حكمين متناقضين.

المورد الثاني: ما إذا كان التخالف بينهما من حيث المؤدى، أي: أنّ الموضوع في كل واحد منهما غير الموضوع في الآخر، كما إذا دلّ دليل على حجية خبر الثقة، ودلّ دليل آخر على حجية اليقين بالحدوث بالنسبة إلى البقاء، فهنا موضوع كل دليل غير مرتبط بالدليل الآخر؛ إذ الأول يقول بحجية خبر الثقة بجميع حصصه، والثاني يقول بأنّ اليقين بالحدوث حجة بالنسبة إلى البقاء بجميع موارده، فبما أنّ موضوع كل واحد منهما غير الآخر، فلا يمكن الالتزام بالتخصيص بالمورد الأول، أي فيما إذا كان موضوع الدليلين واحداً، بل لا بدّ من الالتزام بالتخصيص في صورة المخالفة، من جهة اختلافهما في المؤدى؛ فإنّ الشارع حينما جعل خبر الثقة حجة فهذا يعني التعبد بمؤداه، وكذلك حينما جعل الاستصحاب حجة فمعناه التعبد بمؤدى الاستصحاب، فبما أنّ المكلف يقع في حيرة في مقام العمل فيما إذا كان بينهما تخالف في المؤدى، فنلتزم بالتخصيص.

فالتخصيص إنّما يكون في أحد الموردين من توارد الحكمين على موضوع واحد، أي حصة من الموضوع الواحد، وفي الآخر من توارد الحكمين على موضوعين، إلّا أنّه ينجر إلى التحير في صورة المخالفة.

وأمّا الحكومة على وجه التضييق، فبما أنّها مشتملة على النفي التنزيلي فقط، فلذا تكون شبيهة بالقسم الأول من التخصيص، أي: ما إذا كان موضوع الدليل العام

والدليل الخاص واحداً، يعني نفس الموضوع الذي يكون محكوماً بحكم الدليل الأول يكون الدليل الثاني نافياً لذلك الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا المقدار كاف في الحكومة.

وأمّا التخالف من حيث المؤدى فهو مما لا شغل لنا به.

توضيح ذلك: أنّ الاستصحاب في المقام يقول: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فله ركنان: اليقين والشك، فالشكّ ركن للاستصحاب بلا إشكال، وإن كان في ركنية اليقين إشكال.

و في مورد الشكّ يقول الاستصحاب: لا بدّ من الجري على وفق الحالة السابقة، والأمارة تقول بلزوم الجري على وفقها، ومفاد الأمارة ـ على مسلكهم ـ اعتبار قول الثقة مثلاً علماً ـ ولذا قالوا بالحكومة ـ فمع وجود الأمارة لا يبقى موضوع للاستصحاب سواءٌ كان موافقاً للأمارة أم مخالفاً.

والسرّ فيه كما أشرنا هو: أنّ نفي الموضوع هو المنشأ للحكومة.

وبعبارة أُخرى: الحكومة التضييقية فيها جهة تنزيل، والتنزيل متوقف على أن يكون على خلاف الواقع، أو ما يتوهم فيه مخالفته للواقع، وفيما نحن فيه مخالفته للواقع موجودة؛ فالأمارة في صورة التوافق والتخالف ـ مع أنّك شاك ـ تقول بأنّك عالم.

فظهر أنّه بناءً على مسلك الحكومة يكون الدليل الحاكم في صورة المخالفة حاكماً في صورة الموافقة أيضاً، فكما لا تصل النوبة إلى الاستصحاب في صورة مخالفة الأمارة مع الاستصحاب، كذلك لا تصل النوبة إليه في صورة الموافقة؛ وذلك لاعتبار الأمارة علماً، ومع وجوده لا يتحقق ركن الاستصحاب وهو الشك، إلّا أنّه تقدم منا أنّ الحكومة لا أساس لها.

وأمّا على مسلك الورود الذي قلنا به، وهو فيما إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، فقد ذكرنا أنّ الاستصحاب عند العقلاء له مرتبة خاصة، وبرزخ بين الأمارات والأُصول، فهذا الورود أنّما يكون في صورة المخالفة.

وأمّا في صورة الموافقة فلا تلاحظ الرتبة، بل يستدلون بالأمارات والاستصحاب في عرض واحد، بل القائلون بالحكومة كثيراً ما يستدلون في الفقه بالحاكم والمحكوم في عرض واحد، فإنّهم كثيراً ما يستدلون بأصالة البراءة مع أنّهم يرون أنّ أصالة البراءة محكومة لأصالة عدم التكليف، ويرونها جارية، ومع ذلك لا يقولون: (لأصالة عدم التكليف).

وأمّا الورود الذي ذكرناه بناءً على أن يكون المستند هو الأخبار، فهذا كان على قسمين:

القسم الأول: ما استظهره بعض كالمحقق الأصفهاني، وصاحب الرسائل من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» أي: لا تنقض الحجة باللاحجة، وهذا القسم قد تقدم النقاش في استظهاره، ولا نتعرض له فعلاً.

القسم الثاني: ما قوّيناه تبعاً للمحقق الخراساني من جهة قصور الدليل، وهذا كان له طريقان:

الطريق الأول: أنّ معنى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» عدم نقض اليقين بحده الوسيع بالوسوسة، وعلى هذا فالكبرى غير مذكورة، بل مضمرة، ولا بدّ من استكشاف حدودها بالقرائن.

وبما أنّ المستند هو الأخبار لا بناء العقلاء، فالدليل قاصر لمورد وجود الأمارة، فالاستصحاب إنّما يكون حجة فيما إذا لم تكن أمارة معتبرة.

الطريق الثاني: عدم جواز نقض اليقين باحتمال المخالف، فهذا ناظرٌ إلى احتمال المخالف فقط، وليس له تعرض بنقضه بأمارة معتبرة.

وعليه: فلا يمكن التمسك بإطلاقه، وأنّ الاستصحاب حجة حتى فيما إذا كانت هنا أمارة موافقة.

فظهر مما ذكرنا أنه بما أننا نقول بالورود من باب بناء العقلاء فلا نقول بالتقدم الرتبي في صورة الموافقة. وإن قلنا بالتخصيص فلا تكون الأمارة أيضاً مقدمة على الاستصحاب في صورة الموافقة.

وأمّا القائل بالحكومة، فلا بدّ وأن لا يفرق بين صورة الموافقة والمخالفة، أي: أنّ الاستصحاب يكون حجة فيما إذا كان الشكّ موجوداً، وبما أنّ الشارع اعتبر الأمارة علماً ـ على مسلكهم ـ فلا يبقى مجال للاستصحاب.

وأمّا القائلون بالورود من جهة الاعتماد على الأخبار، فهم أيضاً لا بدّ وألّا يفرقوا بين صورة الموافقة والمخالفة؛ وذلك لقصور دليل الاستصحاب وعدم إمكان التمسك بالإطلاق.

الأمر الرابع

في وجه تقديم الاستصحاب على الأُصول العقلية والنقلية

إنّ من المسلم بينهم تقديم الاستصحاب على الأُصول العقليـة، والنقليـة، إلّا أنّ الكلام في وجه التقديم.

والكلام تـارة يكـون في الأُصـول العقليـة، وأُخـرى في الأُصـول النقليـة. فهنـا مقامان:

المقام الأول: في سرّ تقدم الاستصحاب على الأُصول العقلية

والأُصول العقليـة عـلى المشـهور ثلاثـة: الـبراءة العقليـة، والاحتيـاط العقـلي، والتخيير.

إلّا أنّ بعض الأكابر قد ذهب إلى انحصـار الأُصـول العقليـة في الـبراءة العقليـة والاحتياط. وأمّا في التخيير فقد ذكر أنّه من موارد إجراء البراءة.

وعلى أي نحو كان فلنا أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: في الاستصحاب مقيساً إلى البراءة العقلية.

البحث الثاني: في الاستصحاب مقيساً إلى الاحتياط العقلي.

البحث الثالث: في الاستصحاب مقيساً إلى التخيير.

أمّا البحث الأول في تقدم الاستصحاب على البراءة العقلية، ووجه التقديم.

والبراءة العقلية على ما يظهر من بعض الكلمات عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعلى هذا يقال بأنّ الاستصحاب بيان فيرتفع موضوع القاعدة به.

وأمّا إذا قلنا ـ وقد تعرضنا له في مبحث البراءة وغيره ـ من أنّ النزاع بين القائلين بالاحتياط العقلي ـ كالشيخ المفيد والشـيخ الطـوسي القـائلين بأصـالة الحظـر ـ وبـين القائلين بالبراءة ليس في قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ هذه القاعدة مـن المسـلمات

عند الكلّ، بل النزاع في أنّ احتمال التكليف بنفسه فيما إذا لم يكن الاحتمال قوياً، ولم يكن المحتمل ثابت الأهمية هل أنّه منجز أو لا؟ يعني: أنّ مجرد احتمال التكليف قابل للمنجزية مطلقاً أم لا.

وعليه: فيختلف البحث، ولا يمكن الجواب بأنّ الاستصحاب بيان؛ إذ الشيخان ـ أيضاً ـ يقولان بهذه القاعدة.

والبحث تارة يكون في الاستصحاب المثبت للتكليف، وأُخرى في الاستصحاب النافي للتكليف.

أمّا بالنسبة إلى الاستصحاب المثبت، فلا بدّ من تحليل البراءة أولاً، فنقول: البراءة في الحقيقة مترتبة من أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أنّه هل يكون احتمال التكليف ـ فيما إذا لم يكن قوياً بالذات مثل الاطمئنان، أو بالعرض مثل الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي، ولم يكن المحتمل ثابت الأهمية على تقدير ثبوته ـ منجزاً أو لا، وهذا هو مورد النزاع بين القائلين بأصالة الحظر وبين القائلين بالبراءة.

الأمر الثاني: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان من الأُمور المسلمة عند الكل، أي: أنّه إذا قلنا بأنّ احتمال التكليف ليس بمنجز يكون العقاب على مخالفته قبيحاً.

الأمر الثالث: ما يستنتج من الأمرين، وهو أنّه إذا لم يكن الاحتمال منجزاً، وكان قبح العقاب بلا بيان ثابتاً ـ كما هو ثابت ـ ولم يكن هنا منجز آخر للتكليف، فهنا العقل والعقلاء يحكمون بالترخيص في الإتيان وعدم الإتيان.

والكلام في أنّ الاستصحاب المثبت الذي هو مورد كلامنا فعلاً ما هو عمله بالنسبة إلى هذه الأُمور الثلاثة.

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأول، فليس للاستصحاب أي تماس به، وخروجه من تحت الأمر الأول خروج تخصصي.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان في جميع الموارد، فللاستصحاب تماس مع القاعدة؛ إذ الاستصحاب المثبت للتكليف على فرض جريانه يكون بياناً للقاعدة، وتقدمه عليها يكون من باب الورود، وبالنتيجة يكون الاستصحاب مقدماً على الأمر الثالث ـ أيضاً ـ من باب الورود.

وتوضيح ذلك يتوقف على ذكر أُمور:

الأمر الأول: أنّه إنّما قلنا بالبراءة لمقدمات، وهي: أنّ الارتباط بين أفعال الإنسان وتروكه بالنسبة إلى مقاصده الشخصية ـ التي هي عبارة عن جلب المحبوب ودفع المكروه ـ قد يكون مقطوعاً به وقد يكون مطمئناً به، وقد يكون محتملاً.

فإن كانت الغاية ملزمة، وكان الارتباط مقطوعاً به، يعني: أنّه لو فعل هذا لترتب عليه جلب المحبوب أو دفع المكروه، فهنا لا يتوقف العقلاء عن العمل؛ وذلك لأنّ العلّة الغائية مقطوع بها.

وإن كان الارتباط مطمئناً به، فأيضاً يكون محركاً نحو العمل، ولا يتوقف العقلاء وإن لم يكن المحتمل مقطوع الأهمية.

وإن كان الارتباط محتملاً، فإن كانت الغاية مقطوعة الأهمية، فأيضاً هذا الاحتمال يكون محركاً فيما إذا لم يكن الاحتمال موهوماً، ولم يكن الاحتمال ناشئاً من المبادئ غير العقلائية.

وأمّا إن كان الارتباط محتملاً ولم تكن الغاية مقطوعة الأهمية، فالعقلاء في هذه الصورة لا يرون التحرك واجباً على أنفسهم، بحيث لا يلومون أنفسهم لو تسبب عدم

تحركهم فوت مصلحة، أو جلب مفسدة، والتكاليف الشرعية بلحاظ امتثالها تنزل منزلة المقاصد الشخصية.

وعليه: فإن كان قاطعاً بالوجوب فيجب عليه الإتيان، وكذلك إن كان مطمئناً بالوجوب.

وهكذا فيما إذا كان الاحتمال قوياً، وكان المحتمل من الأُمور المهمة جداً فيجب عليه التحرك أيضاً.

نعم، إذا كان الاحتمال قوياً، ولم يكن قاطعاً بالأهمية، فهنا يمكن القول بعدم لزوم الاحتياط.

الأمر الثاني: وهو في الحقيقة تشخيص لصغرى الأمر الأول، وهو أنّه هل تنزل التكاليف الشرعية منزلة المقاصد الملزمة المهمة الشخصية، أو تنزل منزلة المقاصد الملزمة العقلائية؟ ومرجع هذا إلى حقيقة التكليف المولوي. وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: وهو هل أنّ حقيقة التكليف المولوي عبارة عن ربط شخصية الآمر بهذا العمل، بحيث لو لم يعتن بما أَمرَ لكان هذا إهانة وظلماً بالنسبة إليه؟ ومن هذا القبيل أوامر الملوك المستبدة وشيوخ القبائل.

وفي هذا القبيل إن لم يتصور أنّ ارتباط الشخصية ذو درجات، فلا بدّ وأن تكون العقوبة من سنخ واحد في الجميع؛ إذ في جميع الواجبات والمحرمات هتك للمولى وإهانة له في صورة المخالفة، فلا بدّ وأن تكون العقوبة لمخالفة جميع أحكامه من سنخ واحد، ولذا ذكر في روح الشرائع (لمونتسكيو) أنّ مخالفة كل قانون عقوبته الإعدام؛ وذلك لهتكه وإهانته للإمبراطور.

والأحكام التكليفية لا يمكن عدها من هذا القبيل؛ إذ مضافاً إلى درجات العقوبة لا يوافق العقل والعقلاء على ذلك، وليس بإمكان العبد إهانة الله وهتكه، فإنّه كيف

يمكن الهتك، مع هذا الصغر والافتقار بالنسبة إلى الخالق العظيم الذي لا تدرك عظمته وكنهه، ومخالفتنا لأوامر الله تبارك وتعالى إنما هي هتك وظلم لأنفسنا.

وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[1]، ولذا لم نوافق على ما ذكره المحقق الأصفهاني وغيره في مسألة التجري.

الاحتمال الثاني: أنّ التكاليف المولوية عبارة عن الأحكام المندرج فيها الوعيد على الفعل أو الترك.

وعلى هذا، تختلف درجات العقوبة، فإنّ العقوبة عبارة عن حكم جزائي يترتب على مخالفة كلّ من الأوامر والنواهي، ولا بدّ أن يلاحظ المقنن مقدار المفسدة المترتبة أو المصلحة الفائتة، ومقدار رغبة المكلفين في ترك الواجب أو فعل المحرم، وتختلف العقوبة باختلافها، فإن كان مقدار المفسدة المترتبة كثيراً تجعل العقوبة كبيرة وإن كان قليلاً تجعل العقوبة قليلة، فيما إذا كانت رغبة الناس إلى فعل الحرام أو ترك الواجب كثيراً.

وقد يكون مقدار المفسدة المترتبة كثيراً، إلّا أنّ الناس ليس لهم رغبة كثيرة في فعل هذا المحرم، فلذا تجعل العقوبة قليلة؛ وذلك لأنّ الناس يرتدعون بهذا المقدار القليل من العقوبة، ولا حاجة إلى جعل العقوبة الكثيرة.

وقد يكون مقدار المفسدة المترتبة قليلاً، إلّا أنّ شدة رغبة الناس في فعله أو تركه يوجب أن يجعل له العقوبة الكثيرة حتى يرتدع الناس.

والظاهر أنّ التكاليف الشرعية من هذا القسم، لا القسم الأول.

---

(١) سورة النحل الآية: ١١٨.

ويفترق هذان القسمان في أنّه إذا كانت حقيقة التكليف المولوي من قبيل ربط الشخصية، فلا بدّ من تنزيل الأحكام الشرعية منزلة المقاصد الملزمة المهمة، أي: أنّ الاحتمال العقلائي منجز بالنسبة إليها ـ كما ذكرنا في المقاصد الشخصية التي ثبتت لها أهمية ـ ولعلّ مثل الشيخ المفيد والطوسي القائلين بأصالة الحظر قالوا بذلك من أجل هذا، وأنّ لله تعالى حقّ الإطاعة في أحكامه المعلومة وأحكامه المحتملة.

وأمّا إذا كانت حقيقة التكاليف المولوية من القسم الثاني فتنزّل الأحكام الشرعية منزلة المقاصد الملزمة الشخصية العادية، ولا تنزّل منزلة المقاصد المهمة العقلائية.

وعليه: فلا يكون احتمال التكليف منجزاً، إلّا إذا كان الاحتمال في غاية القوة، كالاطمئنان، أو كان المحتمل من الأُمور التي ثبتت لها أهمية.

الأمر الثالث: أنّ الحكم الجزائي الذي يترتب على مخالفة التكليف الإلزامي إنّما يترتب فيما إذا كان الحكم التكليفي واصلاً إمّا تكويناً أو بطرق أُخر كالاطمئنان، أو كان المحتمل مقطوع الأهمية، وهذا أمر يحكم به العقل وأنّ الحكم الجزائي ثابت في هذه الصورة على فرض المخالفة، لا مطلقاً.

وبعد ما ظهرت الأُمور التي كنا بصدد بيانها نقول: استصحاب التكليف لا ربط له بمرحلة احتمال التكليف التي يحكم العقل فيها بأنّ مجرد احتمال التكليف ما لم يكن قوياً وما لم تثبت أهمية المحتمل ليس بمنجز، بل الاستصحاب يقول: إنّ اليقين بالحدوث حجة بالنسبة إلى البقاء.

وأمّا بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبالنسبة إلى ما لم يكن احتمال ولا منجز آخر ـ حيث يكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك ـ يكون الاستصحاب وارداً بالنسبة إليهما، هذا كلّه في الاستصحاب المثبت للتكليف.

وأمّا استصحاب عدم التكليف، فذهب بعض إلى لغويته مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

ويمكن الجواب عنه بعدم لزوم اللغوية، بل تترتب على جريانه جهات:

الجهة الأولى: أنّ في جريان الاستصحاب جهات تربوية، فإنّ الإنسان إذا ترك كل ما يحتمله واجباً وفعل كل ما يحتمله حراماً مستنداً إلى هذه القاعدة، فهذا يوجب التهيؤ النفسي لترك الواجبات والمحرمات المعلومة.

أمّا إذا كان على وفقه أمرٌ آخر، وهو الاستصحاب وأنّه ليس هنا حكم تكليفي لم يكن له هذا التأثير وهذا الاستعداد لإتيان الأعمال المحرمة؛ إذ يرى أنّه لا تكليف هنا.

الجهة الثانية: أنّه لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، فقول الشارع المقدس بعدم جريان استصحاب عدم التكليف مخالف لحيثية الارتكاز العقلائي؛ إذ لا فرق في ارتكاز العقلاء بين الأُمور الوجودية والعدمية، وقول الشارع بأنّ الاستصحاب حجة إلّا في هذه الصورة جرحٌ لعواطف العقلاء.

الجهة الثالثة: أنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك يحكم بأقبحية العقاب مع بيان العدم، فإذا بيّن الشارع المقدس عدم التكليف، فيحصل منه طمأنينة أزيد من الأمن من العقوبة.

ومن هنا يظهر ارتباط استصحاب عدم التكليف مع البراءة العقلية، فإنّ البراءة العقلية غاية ما تقول: إنّ البيان غير موجود، وعند عدم البيان تقبح العقوبة، واستصحاب عدم التكليف يقول: إنّ العقوبة مع بيان عدم التكليف تكون أقبح، فاستصحاب عدم التكليف يوجب الطمأنينة فوق القاعدة، ومعه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أنّ نسبة الاستصحاب سواءٌ كان وجودياً أم عدمياً مع البراءة العقلية هي الورود على التفاصيل المذكورة.

وأمّا البحث الثاني في وجه تقدم الاستصحاب على الاحتياط العقلي.

والاحتياط العقلي ـ على ما نرى ـ له موردان:

الشبهات البدوية.

وموارد العلم الإجمالي.

أمّا المورد الأول ـ أي الشبهات البدوية ـ ففيما إذا لم يكن الاحتمال موهوماً وكان المحتمل محرز الأهمية، فقد تقدّم منا أنّ مثل هذا الاحتمال يكون منجزاً عند العقلاء، إلا أنّ الكلام في أنّ هذا الاستصحاب هل يمكنه رفع هذا الاحتياط أو لا؟

ومن الواضح أنّ الاستصحاب الذي هو محل الكلام هو استصحاب عدم التكليف، أي: أنّه هل يمكن الاعتماد على استصحاب عدم التكليف في هذا المورد أو لا؟

والذي يخطر بالبال أنّه يختلف الحكم بحسب درجة الأهمية، فإنّه قد تكون الأهمية بحد من العظمة بحيث لا يرضى العقلاء إلّا بالقطع بالامتثال ـ على فرض وجوده ـ ولا يرضون بالأمارات، أي: لا تكون الأمارة معذرة، ولا يكتفى فيه بغير العلم، ففي مثل ذلك لا يكتفى بالأمارة، فضلاً عن الاستصحاب الذي هو برزخ بين الأمارات والأُصول.

وقد تكون الأهمية بحد يكتفى في مرحلة المعذرية بالأمارات التي فيها جهة الكاشفية العقلائية، والعقلاء يعتبرونها علماً كخبر أهل الخبرة، وفي هذا المورد ـ أيضاً ـ لا يكتفى بالاستصحاب من جهة أنّ كاشفيته كاشفية إحساسية، لا إدراكية، والاستصحاب متأخر رتبة عن الأمارات.

وقد تكون الأهمية بحد يكتفى فيها بمطلق المعذر، ولو كان استصحاباً، أي: أنّه يكتفى بما فيه كاشفية عن الواقع وإن كان الكشف كشفاً إحساسياً.

ولا بدّ من التذكير بأنّ الأمثلة الواقعية لهذه الدرجات الثلاث إنّما تكون في موضوعات الأحكام أو الموضوعات الخارجية، وليس لنا مثال في الأحكام.

وأما المورد الثاني: وهو موارد العلم الإجمالي.

والمراد من الاحتياط فيها هو وجوب الموافقة القطعية، ولا يصدق الاحتياط على الموافقة الاحتمالية، وهل يمكن للاستصحاب رفع هذا الاحتياط أو لا؟

ومورد الكلام ما إذا كان في أحد أطراف العلم الإجمالي استصحاب مثبت للتكليف وكان في الطرف الآخر استصحاب ناف أو أصل ناف للتكليف.

وإنّما جعلنا هذا المورد مورداً للبحث من جهة أنّه إذا كان في الطرف الآخر ـ أيضاً ـ استصحاب مثبت للتكليف، فهذا موافق للاحتياط، وإن كان الاستصحاب في كلا الطرفين ناف للتكليف فقد تقدم في مباحث العلم الإجمالي بأنّ العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع يوجب سقوطهما، فما هو مورد الكلام فعلاً ما إذا كان استصحاب المثبت للتكليف في جانب، والاستصحاب النافي للتكليف أو الأصل النافي في جانب آخر.

وهذه المسألة عبارة أُخرى عن مسألة انحلال العلم الإجمالي بأمارة أو أصل مثبت للتكليف في بعض أطرافه، وأنّه هل ينحل العلم الإجمالي بذلك أو لا؟ وعلى فرض الانحلال ما هو سر الانحلال؟

فلا بدّ وأن نرى أنّ وجوب الموافقة القطعية على أي أساس؟ وهذا ما تقدّم في مبحث القطع والاشتغال مفصلاً، إلّا أنّه لا بدّ من التذكير بما تقدّم إجمالاً.

فنقول: إنّ في وجوب الموافقة القطعية في العلم الإجمالي مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: ما يستفاد من الشيخ والمحقق النائيني، وبعض من أكابر تلامذته، وهو أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الجامع.

وعليه: فالعلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية، وحرمة المخالفة القطعية، وأمّا وجوب الموافقة القطعية فمنشؤه تساقط الأُصول النافية للتكليف بعد تعارضها، وعليه فاحتمال التكليف في كل طرف يبقى بلا مؤمّن فيحكم العقل بلزوم الاحتياط.

وعلى هذا المسلك فبما أنّ تعارض الأُصول غير موجود على الفرض؛ إذ إنّ الأصول هنا أحدهما نافٍ للتكليف والآخر مثبت، والتعارض يكون متى ما كانت الأصول جميعها نافية للتكليف، وعليه فلا تجب الموافقة القطعية.

إلّا أنّهم اختلفوا في سرّ تعارض الأُصول النافية، فقد ذكر المحقق النائيني أنّ السرّ فيه أنّه لو جرى الأصل النافي في كلا الطرفين فمرجعه إلى الترخيص في المخالفة القطعية.

إلّا أنّ السيد الخوئي (حفظه الله) قد أجاب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّه قد لا يكون المكلف متمكناً من المخالفة القطعية، كما إذا علم بحرمة أحد الضدين، فهو لا يتمكن من المخالفة القطعية؛ إذ معناه الجمع بين الضدين، ففي هذه الصورة تكون الموافقة الاحتمالية حاصلة وضرورية، واستصحاب المرخص في كلا الجانبين لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية؛ إذ المخالفة القطعية المفروض أنها غير ميسورة.

الثاني: أنّ الأصل المرخص في كلّ طرف لا يتنافى مع لزوم إتيان أحدهما.

وبما أنّ هذا السرّ كان مخدوشاً من وجهة نظره، فلذا علله بوجه آخر، وهو الجمع بين الترخيصين.

وكيفما كان فبما أنّ هذا المسلك ـ وهو وجوب الموافقة القطعية من جهة تعارض الأُصول ـ مخدوش على ما مر في محله، فلذا لا نتعرض للمناقشة فيه.

والمقصود أنّه على هذا المسلك بما أنّ تعارض الأُصول في المقام غير موجود؛ فلذا لا يجب الاحتياط، وبه ينحل العلم الإجمالي.

المسلك الثاني: هو أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الواقع المردد بين الطرفين، ويحتمل المكلف في كلّ طرف أن يكون هو المكشوف بالعلم الإجمالي ومنجزاً بالعلم الإجمالي، ففي كلّ طرف يحتمل التكليف المنجز، وهذا هو السبب لوجوب الموافقة القطعية، ولا تنفك الموافقة القطعية عن حرمة المخالفة القطعية.

وظاهر كلمات المحقق العراقي هو أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الواقع بالكشف العقلي، وهذا مخدوش، ونحن قد اخترنا في الدورة الأولى أنّ العلم الإجمالي كاشف عن الواقع، لا بالكشف العقلي، بل بالكشف العقلائي، أي: أنّ العقلاء يأخذون عنوان أحد الوجوبين مثلاً مرآة للوجوب الواقعي، وقد أقمنا على ذلك شواهد، إلّا أنّنا عدلنا عن ذلك من جهة أنّها غير كافية.

وعلى أي نحو كان ـ سواءٌ قلنا بالكشف العقلائي، أم بالكشف العقلي ـ فإنّما يكون كاشفاً عن الواقع فيما إذا كان العلم الإجمالي على كل تقدير قابلاً للتنجيز.

وأمّا إذا كان أحد الطرفين منجزاً بمنجز آخر، كما إذا قامت أمارة مثبتة للتكليف أو أصل مثبت للتكليف، فهنا لا يمكن للعلم الإجمالي أن ينجز متعلقه على كل تقدير؛ إذ على تقدير أن يكون متعلقه طرف مؤدى الاستصحاب، فيكون منجزاً بالاستصحاب أو الأمارة فيما إذا كانت أمارة، ولا يعقل أن ينجز العلم الإجمالي ما هو منجزٌ. والتنجيز على تقدير دون تقدير لا يناسب العلم الإجمالي.

وعليه، فإذا وجد استصحاب مثبت للتكليف في أحد الجانبين، فهو مقدم على العلم الإجمالي، ويوجب رفع الاحتياط الناشئ من العلم الإجمالي.

ونحن في الدورة الأولى حيث ذهبنا إلى كاشفية العلم الإجمالي عن الواقع، إلّا أنّه بالكشف العقلائي، وأنّ العقلاء يرون أحد الوجوبين مرآة للواقع في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي فيما إذا لم يكن لأحد الطرفين مثبت، وإلا نشك في أنّ الطرف الآخر منجز أو لا، والأصل عدم منجزية العلم الإجمالي له، أي: أنّه نشك في أنّ العلم الإجمالي كاشف عقلاءً فيما إذا كان لأحد الأطراف مثبت أو لا؟ فالأصل عدمه، فإنّ الشك في الحجية مساوق للعدم.

المسلك الثالث: ما اخترناه في مبحث العلم الإجمالي، وهو أنّ الاحتمال القوي منجز، إلّا أنّ قوة هذا الاحتمال قد تكون ذاتيةً بلحاظ تجمع الاحتمالات في محور واحد، وهذا هو الذي يعبر عنه بالاطمئنان، والاطمئنان يقوم مقام العلم الموضوعي والطريقي.

وقد يكون بالعرض، وهو إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال مقوماً للعلم الإجمالي بالنسبة إلى التكليف الإلزامي.

والمراد من الاحتمال ليس احتمال أصل التكليف، بل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال لا بوصف كونه معلوماً بالإجمال، بل ذات المعلوم بالإجمال على كل من الطرفين، فإنّ مثل هذا الاحتمال يعد احتمالاً قوياً، من جهة أنّ الاحتمال في كل من الطرفين مقوم للعلم الإجمالي بأنّ أحدهما حرام أو واجب، وبعبارة أخرى: قدرة العلم توزع على كل من الطرفين، فلذا يكون حجةً.

نعم، إذا كانت الأطراف غير محصورة يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف موهوماً، فلا يكون حجة.

وهـذا الاحـتمال وإن كـان حجـة بنظـر العقـلاء، إلّا أنّـه لا يقـوم مقـام القطـع الموضوعي كالاطمئنان.

وعليه: فإن كانت أمارة أو استصحاب على ثبوت التكليف في أحد الطرفين، فهل يكون عند العقلاء للاحتمال في الطرف الآخر طريقية أو لا؟ فهذا شيء مشكوك فيـه، والشكّ في الحجية مساوق للعدم.

وبعبارة أُخرى: العقلاء إنّما يعتنون بالاحتمالين إذا كانا متعـادلين، وأمّـا إذا كـان أحدهما على وفقه علم تعبدي، أو ما يقوم مقامه كالاستصـحاب فـلا يحكـم العقـلاء بلزوم الاحتياط، ولا أقلّ من أنّه مشكوك فيه.

فظهر أنّ السر في تقدّم الاستصحاب بناءً على مسلك الشيخ والمحقق النائيني هو عدم تعارض الأُصول، وعلى مسلك المحقق العراقي لا بدّ وأن يكون كل من الطرفين صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي. ومع وجود الاستصحاب لا يكـون كـل مـن الطـرفين كذلك، وعلى ما اخترناه من جهة الشكّ في الكاشفية العقلائية.

هذا تمام الكلام في سرّ تقدّم الاستصحاب على الاحتياط في العلم الإجمالي.

وأمّا **البحث الثالث** في تقدّم الاستصحاب عـلى التخيـير بنـاءً عـلى كونـه أصـلاً برأسه.

ودوران الأمر بين المحذورين له صور متعددة، إلّا أنّا نذكر صورة واحدة، وهـي صورة وحدة الواقعة، وما إذا كان المحتملان متساويين، وكذلك الاحتمالان، وفي هذه الصورة مسلكان:

المسلك الأول: أنّها داخلة في البراءة، وهذا ما ذهب إليه السـيد الخـوئي (حفظـه الله)، وأساس هذا المسلك هو أنّ العلم الإجمالي بأنّ هذه الواقعة إمّا واجبـة أو محرمـة ليس له كاشفية؛ إذ العلم الإجمالي متقوم باحتمالين متضادين، فلا يكون له منجزية.

وعليه: تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتقدّم استصحاب الوجوب أو الحرمة على القاعدة من جهة ما ذكرناه في تقدم الاستصحاب على البراءة، فهذا متوقف على أن يكون القصور من ناحية الكاشف.

المسلك الثاني: أنّ القصور من ناحية القدرة، لا الكاشف، وعليه فتكون أصالة التخيير أصلاً مستقلاً.

توضيح هذا المسلك: أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفة القطعية، أي: وجوب الموافقة الاحتمالية، وينجز وجوب الموافقة القطعية، والتنجيز متوقف على القدرة، أي: أنّه لو لم تكن القدرة لم يكن تنجيز لا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ولا بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فإنّه إذا علم بحرمة أحد الضدين، فحرمة المخالفة القطعية غير قابلة للتنجيز؛ إذ المكلف لا يمكنه الجمع بين الضدين، فتحصل المخالفة الاحتمالية.

وإن كان عالماً بوجوب أحد الضدين فليس له قدرة على الموافقة القطعية من جهة استحالة اجتماع الضدين، فإنّه إذا علم بأنّه إمّا يجب عليه الحركة نحو المشرق أو المغرب فعلاً، فلا يمكنه الإتيان بكليهما، فهنا لا يمكن للعلم الإجمالي تنجيز الموافقة القطعية؛ وذلك لا من جهة قصور العلم، بل من باب عجز المكلف عن الموافقة القطعية.

فإذا ظهر أنّ القدرة دخيلة في تنجيز العلم الإجمالي، نقول: إنّ في دوران الأمر بين المحذورين كلا القصورين متحقق، أي: أنّه عاجز عن المخالفة القطعية وعن الموافقة القطعية، وعدم تنجيز العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين معلل بعدم القدرة، لا بقصور الكاشف، وعلى هذا فتكون أصالة التخيير أصلاً برأسه، ولا ترجع إلى البراءة.

والسرّ في تقدم الاستصحاب على أصالة التخيير شبيهٌ بالسرّ الذي ذكرناه في تقدم الاستصحاب على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، أي: كما أنّه لا بدّ من التعادل بين الاحتمالين، فلو كان لأحدهما مثبت، فهذا يوجب انعدام التعادل، وكذلك في المقام إذا كان في دوران الأمر بين المحذورين لأحد الطرفين مثبت، فهذا يوجب انعدام التعادل، ونتيجته أنّ العقلاء لا يحكمون بالتخيير، بل يقولون بأنّ ما ليس له مثبت لا بدّ من تركه، وما له مثبت لا بدّ من إتيانه.

هذا تمام الكلام في سرّ تقدم الاستصحاب على الأصول العقلية الثلاثة.

المقام الثاني: في سرّ تقدم الاستصحاب على الأُصول النقلية أو الشرعية

وفي هذا البحث نتعرض للبراءة الشرعية، وقاعدة الطهارة وقاعدة الحل.

البحث الأول: في البراءة

فإنّ أوضح ما استدلّ لها هو حديث الرفع، وهو قوله ﷺ: «ما لا يعلمون»، بناءً على أن يكون (ما) في «ما لا يعلمون» كناية عن الحكم، فيكون المعنى هكذا: الحكم الذي لا يعلمونه مرفوع.

إلّا أنّه هل المراد أنّ الحكم الذي هو موجود ولا يعلمونه مرفوع، أو أنّ الحكم الذي لا يعلمون وجوده وعدمه مرفوع؟

والرفع التنزيلي متصور بكلا الوجهين.

وربّما يتوهم ـ نتيجة للالتزام بأنّ التنزيل لا بدّ وأن يكون التنزيل على خلاف التكوين ـ أنّه لا بدّ من وجود حكم حتى يمكن أن يقال: إنّ الحكم الموجود الذي لا يعلمونه مرفوع، إلّا أنّه يكفي في التنزيل كونه على خلاف التكوين أو توهم الوجود التكويني، فإنّ هذا التوهم كاف في التنزيل، ولذا يحتمل المعنيين: رفع الحكم الذي لا يعلمون وجوده وعدمه، ورفع الحكم الذي هو موجود ولا يعلمونه.

والمراد الجدي من هذا الكلام على ما تقدم في مبحث البراءة هو الإعلام بعدم أهمية الأحكام الشرعية بنحو يكون احتمالها منجزاً لها.

والكلام في سرّ تقدّم الاستصحاب على مفاد حديث الرفع الذي يتصور على وجهين:

الوجه الأول: رفع ما لا يعلمون وجوده وعدمه، وهذا هو الذي فهمه المشهور ويقولون: إنّ موضوع حديث الرفع هو الحكم المشكوك وجوده وعدمه.

فعليه حكومة الاستصحاب على حديث الرفع في غاية الوضوح؛ إذ سواءٌ كان الاستصحاب وجودياً أم عدمياً يكون حاكماً على نحو التضييق بالنسبة إلى «ما لا يعلمون».

وبما أنّه في رتبة موضوع الرفع التنزيلي يكون مقدماً على أصل التنزيل.

الوجه الثاني: أنّ المراد هو أنّ الحكم الإلزامي الموجود الذي لا تعلمونه مرفوع عنكم، فإن كان الاستصحاب مثبتاً للتكليف، فيكون ـ أيضاً ـ حاكماً على حديث الرفع؛ إذ الاستصحاب يقول: أنت عالم بوجود الحكم.

وأمّا إن كان الاستصحاب نافياً للحكم، والمفروض أنّه لم يؤخذ في لسان الدليل الحكم الذي لا يعلمون وجوده وعدمه، بل المأخوذ هو الحكم الموجود الذي لا يعلمون وجوده. غاية الأمر، أنّ العقل يحكم بأنّ الرفع التنزيلي بالنسبة إلى العالم الوجداني بالعدم لا معنى له، فيكون هذا من قبيل المخصص العقلي لرفع ما لا يعلمون، فالاستصحاب النافي يمكن أن يتقدّم على المخصص العقلي بناءً على ما ذكرنا سابقاً، خلافاً للسيد الخوئي (حفظه الله) حيث ذهب إلى أنّ المخصص العقلي غير قابل لأن يتقدّمه الدليل الشرعي على نحو الحكومة، ونحن قلنا في الجواب: إن كان

المخصص عقلياً فبما أنّ مرجعه إلى تضييق دائرة مجعول الشارع، فلا مانع من حكومة الدليل الشرعي عليه.

فظهر أنّه على كلا الوجهين يكون الاستصحاب حاكماً، هذا كلّه بناءً على أن يكون (ما) في «ما لا يعلمون» كناية عن الحكم، وفيه احتمالات أُخر ذكرناها عند تعرضنا لهذا الحديث، منها: أنّ (ما) أعمّ ويشمل الأفعال التي لا نعلم بحكمها، والرفع فيها يمكن أن يكون رفعاً واقعياً لها، وسيأتي ضمن التعرض لقاعدة الطهارة الفرق بينهما.

البحث الثاني: في قاعدة الطهارة

وأمّا قاعدة الطهارة «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك شيء»، وقد تقدّم البحث عن هذه الموثقة، وقلنا: إنّها معتبرة سنداً.

والكلام في سرّ تقدّم الاستصحاب على هذه القاعدة، وهو تارة يكون في استصحاب الطهارة وأُخرى في استصحاب النجاسة.

أمّا استصحاب النجاسة فنقول: إنّ الموثقة قرئت على نحوين:

الأول: (قَذِر)، على نحو الصفة المشبهة، حتى يكون مشابهاً لكلمة (نظيف).

الثاني: (قَذُرَ)، أي: على نحو الفعل، أي: حتى تعلم أنّه طرأ عليه عنوان القذارة وحدوث القذارة عليه.

أما على القراءة الأولى فلا اشكال في أنّ استصحاب النجاسة يوسع دائرة العلم بالقذارة، ونتيجة لتوسعة الغاية يضيق المغيى، يعني: يكون الاستصحاب حاكماً عليه على وجه التضييق.

وأمّا على القراءة الثانية فيكون المعنى هكذا: كلّ شيء نظيف ما لم تعلم بأنّه حدث عليه القذارة.

فيقال: إنّ الاستصحاب على هذا لا يكون حاكماً على قاعدة الطهارة، بل إنّ ركن من أركان الاستصحاب، وهو اليقين السابق ـ سواء كان الاستصحاب حجة أم لا ـ رافع لقاعدة الطهارة؛ إذ الغاية هو العلم بالقذارة السابقة، فإن كان شيء قذر سابقاً، أي طرأت عليه القذارة سابقاً، لم يكن مشمولاً للحديث، لا من باب حجيّة الاستصحاب، فإنّه لو قلنا بعدم حجية الاستصحاب كان الأمر كذلك أيضاً، بل من جهة أنّ الحالة السابقة للقذارة جعلت غاية، يعني أنّه لا بدّ وأن لا يكون الشخص عالماً بقذارته السابقة، وإن كان عالماً بالقذارة السابقة يكون خارجاً عن قاعدة الطهارة، فعليه لا حكومة للاستصحاب على القاعدة، بل بما أنّ الحكم بالنظافة أخذ بشرط لا عن العلم بالقذارة السابقة، فلذا يكون موضوعه منتفياً، ويكون من قبيل التخصص.

لكن هذا الوجه غير صحيح من جهة المبنى والبناء.

أمّا من جهة المبنى، فإنّ قراءة كلمة (قذر) على نحو الفعل فخلاف ظاهر السياق، فإنّ السياق يقتضي أن يكون على نحو الصفة المشبهة، كما هو الأمر في الجملة السابقة، فقد أتى فيها بكلمة نظيف.

وعلى فرض التسليم فهذا مخدوش من جهة البناء؛ وذلك لأنّ من المسلم أنّ الغاية هي حدوث العلم بالقذارة، والغاية متأخرة عن الحكم بالنظافة، وعلى مسلك المشهور ـ الذي منهم القائل ـ النظافة التي أخذت في الموضوع هي النظافة الظاهرية، يعني: أنّا بقرينة الذيل نستفيد أنّ كلّ شيء مشكوك الطهارة والنظافة نظيف، ونظافته مستمرة إلى طرو العلم بالقذارة، وهذا شاهد على أنّ القذارة السابقة على الحكم بالنظافة ليس محلاً للكلام، بل الملاحظ هو القذارة الطارئة على الشيء الذي هو مشكوك الطهارة والقذارة.

وبعبارة واضحة: أنّ الحكم بالنظافة الظاهرية ثابت للأشياء ما لم يعلم بأنّه طرأت عليه القذارة، والمتوهم توهم أنّ هذا نـاظرٌ إلى سـبق النجاسـة وأنّ مجـرد سـبق حالـة النجاسة جُعل غاية للحكم بالنظافة، وهذا توهم محض، فإنّ الغاية عبارة عن التـأخر، أي أنّ الحكم بالنظافة مستمر إلى أن تعلم بقذارته وطرو القذارة عليه.

هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب النجاسة.

وأمّا استصحاب الطهارة فهل يجري مع وجود قاعدة الطهارة أو لا؟

وهذا يتوقف على ما ذكرنا سابقاً من جريان المتوافقين، وعلى فرض الجريان هـل يقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة أو يجريان معاً.

وهذا متوقف على أن يكون المستفاد من قاعدة الطهارة أنّها مسوقة لبيـان الحكـم الظاهري، أو أنّها مسوقة لبيان الحكم التنزيلي، والحكم الظاهري في كلمات المتـأخرين من الأُصوليين ما أخذ في موضوعه الشكّ.

فإن قلنا: إنّ قوله ﷺ: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» أنّا نستفيد من الغاية أنّ الموضوع هو ما يكون مشـكوك الطهـارة والنجاسـة، وهـو الـذي حكـم الشـارع بنظافته، فيكون هذا حكماً ظاهرياً.

وعليـه: فيقـال: إنّ استصـحاب الطهـارة مقـدم عـلى القاعـدة؛ إذ لا يبقـى مـع الاستصحاب شك، فيقدم الاستصحاب على قاعدة الطهارة من جهة الحكومة.

وأمّا إن قلنا: إنّها غير مسوقة لبيـان الحكـم الظـاهري، بـل مشـتملة عـلى الرفـع التنزيلي، وأنّ «كل شيء نظيف» إلى آخره، فمعناه: أنّ كل شيء وإن كان قـذراً محكـوم بالنظافة ما لم يعلم بقذارته.

ويترتب على جعل النظافة جعلاً تنزيلياً ـ أي: نزّل الشارع ذلك منزلة الطاهر كما هو الظاهر ـ أُمور:

منها: أنّ الرفع التنزيلي رفع بلحاظ أحكام النجس وآثاره. والآثار المترتبة على النجاسة قسمان:

القسم الأول: ما لا يمكن أن تكون النجاسة موجودة، ولم تكن هذه الآثار، وهذا من قبيل تنجيس المنجس، وعدم مطهريته لنجس، إمّا من باب أنّها من الآثار التكوينية للنجاسة كما على مسلك الشيخ من أنّ النجاسة من الأُمور التكوينية، فإن كانت النجاسة من الأُمور التكوينية يكون تنجيس المنجس وعدم مطهريته لنجس من الأُمور التكوينية أيضاً، والتفكيك يكون من قبيل تفكيك المعلول عن العلّة التامة.

وإمّا من باب أن النجاسة من الأُمور الوضعية المندمج فيها بعض الأحكام التي يكون من مقوماتها مثل تنجيس المنجس، وعدم مطهريته لنجس، وتفكيك مقوم الشيء عن ذات الشيء غير معقول.

القسم الثاني: الآثار والأحكام المترتبة على النجاسة شرعاً، مثل اعتبار عدم نجاسة مسجد الجبهة في الصلاة، أو اعتبار طهارة البدن والثوب للمصلي.

وهذا القسم من الآثار غير مقوم لذات النجس ويمكن تفكيكها عن النجس، فإن قال الشارع: النجاسة التي لا تعلم بها محكومة بالنظافة، فهذا حاكم على القسم الأول من الآثار بنحو الحكومة الظاهرية، أي: تعامل معه معاملة النظيف؛ إذ لا يمكن رفع هذه الأحكام واقعاً.

وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني من الآثار فيمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة إليها وأنّ أحكام النجاسة لا تترتب عليها فيما إذا كانت غير معلومة النجاسة، ونتيجة ذلك هو الإجزاء، والحكومة على هذا القسم من الآثار تكون حكومة واقعية.

ومنها: أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام التي التزمنا بأنّ الحكومة فيها حكومة ظاهرية يكون حاكماً، وحكومة الاستصحاب عليها مبتنية على ما ذكرنا سابقاً

من أنّ المخصص العقلي قابل للحكومة، خلافاً لبعض الأكابر حيث ذهب إلى عدم ذلك؛ لأنّ الرواية وإن كانت مشتملة على عنوان (ما لم تعلم أنه قذر) وليست مشتملة على (ما لم تعلم أنّه طاهر) إلا أنّ العقل يحكم بأنّ التنزيل التعبدي لا معنى له بالنسبة إلى العالم بالطهارة، فلذا تكون الحكومة مبتنية على أنّ المخصص العقلي قابل للحكومة أو غير قابل. وعليه فاستصحاب الطهارة كاستصحاب النجاسة يكون حاكماً بالنسبة إلى الآثار من القسم الأول.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني من الآثار، فبما أنّه ليس مخصصاً لبياً، أي: أنّه يصح التنزيل بالنسبة إلى القاطع بالطهارة بالقطع المخالف للواقع؛ لأنّ المفروض أنّ حكومتها حكومة واقعية، فيجري استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة معاً، ولا تنافي بينهما.

والظاهر عندنا أنّ الحكم بالنظافة حكم تنزيلي، لا أن يكون حكماً ظاهرياً، والتنزيل عبارة عن إعطاء حد ماهية لماهية أُخرى مثل إعطاء حدّ الأسد للرجل الشجاع، وهذا من الاعتبارات مع العناية.

وأمّا الحكم فهو وإن كان من الاعتبارات، إلّا أنّه من الاعتبار المتأصّل؛ فإنّه حينما نقول: هذا نجس، أو هذا مملوك فلان، وأمثال ذلك فليس فيه عناية، وفي المقام قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» إلى آخره، نفس اللسان لسان التنزيل؛ فإنّه إذا سئل هل إنّه نظيف واقعاً؟ يقول: لا.

وتقسيم الحكم إلى ظاهري وواقعي، محلّ تأمّل، وفيما نحن فيه القول بأنّه حكم ظاهري جعل للشاك، غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: لأنه لم يؤخذ فيه كلمة الشكّ، بل هو مغيا بالعلم بالخلاف، وجهة التنزيل فيه واضحة.

وثانياً: أنّ قوله عليه السلام: «فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك شيء» ظاهر في الحدوث عند الحدوث، أي: أنّه حينما علمت تحصل القذارة، وهذه الجملة تأكيد للصدر، وهو: «كل شيء نظيف»، ومن المعلوم أنّ العلم بالقذارة موجب للقذارة التنزيلية، أي: أنّ في هذا الوقت الشارع المقدس والتكوين يتوافقان، وليست القذارة المترتبة على العلم هي القذارة التكوينية؛ إذ القذارة التكوينية ليست دائرة مدار العلم وعدم العلم.

كما أنّه ليست القذارة المترتبة على العلم هي القذارة الظاهرية؛ إذ القذارة الظاهرية مترتبة على الشك، لا على العلم، فلابد وأن تكون القذارة قذارة تنزيلية بالمعنى المتقدم وهو أنّ في هذا الوقت الشارع والتكوين متوافقان في اعتباره قذراً، فمن هذا نستكشف أنّ الصدر ـ أيضاً ـ مرتبط بمرحلة التنزيل.

وأمّا القائلون بالحكومة الظاهرية فإنّما قالوا بذلك لتوهم أخذ الشكّ في الموضوع؛ ولذا تحتمل الحكومة الواقعية والظاهرية، والظاهر هو الحكومة الظاهرية.

والجواب عنه: أنّ الشكّ غير مأخوذ في الموضوع.

البحث الثالث: في قاعدة الحل

وأمّا سرّ تقدّم الاستصحاب على قاعدة الحل «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه».

فالكلام فيه يظهر مما ذكرنا في البراءة الشرعية، وقاعدة الطهارة.

فإنّ استصحاب الحرمة موجب لتحقق الغاية، ويقتضي ارتفاع موضوع أصالة الحلّ على نحو الحكومة.

وأمّا استصحاب الحلّية، فأيضاً لا بدّ من الالتزام بحكومته على أصالة الحل حكومة ظاهرية؛ وذلك من أجل ما ذكرناه سابقاً من أنّ المخصص لبي، فإنّه وإن لم

يذكر فيها الشك، إلّا أنّه عقلاً أخذ عدم العلم بالحلية كما أخذ شرعاً عدم العلم بالحرمة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى المخصص العقلي للحكم الشرعي يمكن أن يكون حاكماً.

والتفصيل الذي ذكرناه في قاعدة الطهارة من تقسيم الآثار إلى قسمين غير جار في أصالة الحل؛ وذلك لعدم وجود حكومة واقعية في موارد الحلية.

الأمر الخامس

في تعارض الاستصحابين

ونحن نجعل محل البحث عنوان تنافي الاستصحابين بلحاظ مؤداهما، ولو توهماً؛ وذلك لأنّ الصور المذكورة في كلماتهم ـ غالباً ـ ليس فيها بين الاستصحابين تناف واقعاً، بل يتوهم التنافي بينهما، وهذا له صور:

الصورة الأُولى: صورة التنافي بين مؤداهما بالذات، بمعنى أنّ نتيجة الأخذ بمؤداهما هو الحكم باجتماع النقيضين أو الضدين.

ولا بدّ من التذكير بأنّ التضاد الذي نقول به هو التضاد بالمعنى الأعم الذي هو صادق على التكوينيات والاعتباريات؛ إذ قد ذكر في عدة من المباحث: أنّ التضاد في الأُمور الاعتبارية ليس بمعنى التضاد في التكوينيات، بل بمعنى آخر.

وأمّا اجتماع النقيضين مثل استصحاب عدم الجعل وبقاء المجعول بناءً على القول بالتعارض بينهما فلا يمكن جريانهما، من أجل أنّه لا يمكن أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً.

وأمّا اجتماع الضدين ـ مثل: تعاقب الحالتين كالطهارة والحدث بناءً على مسلك الشيخ من جريانهما وتعارضهما، لا على مسلك صاحب الكفاية من عدم جريانهما في نفسه ـ فقد تقدّم في مبحث تعاقب الحالتين أنّهما لا يجريان من جهة لزوم التعبد بالضدين، وهو مستحيل.

وعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان بينهما تناف بالذات، سواءٌ كان على نحو التناقض أم التضاد واضح؛ لأنّ مدرك الاستصحاب إمّا بناء العقلاء ـ كما قويناه تبعاً لجماعة ـ الذي أساسه الرؤية الإحساسية، وحكم العقلاء على وفق هذه الرؤية بلحاظ

مصالحهم الاجتماعية، ولا يمكن أن يحكموا باجتماع الضدين أو النقيضين، وحكمهم ليس في موارد التنافي بالذات.

وإن مدرك الاستصحاب هو الأخبار، فأيضاً لا يمكن الحكم باجتماع الضدين أو النقيضين؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ينحل إلى استصحابات متعددة.

وبما أنّ استحالة اجتماع النقيضين والضدين من البديهيات العقلية، فلذا يكون ذلك من قبيل القرائن المتصلة المحفوفة بالكلام، ويوجب عدم انعقاد الظهور في جميع الموارد حتى المورد الذي هو مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين.

الصورة الثانية: ما إذا لم يكن تناف بين المؤديين بالذات، ولكن بما أنّ كل واحد منهما يثبت حكماً، ولا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فلذا يقال بأنّ بينهما تناف، وهذا كما في موارد التزاحم، مثل إثبات وجوب الصلاة باستصحاب بقاء الوقت، وإثبات وجوب إزالة النجاسة عن المسجد باستصحاب بقاء النجاسة؛ فإنّه ليس بين المؤديين تناف، أي: لا تنافي بين وجوب الصلاة عليه، ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد، إلّا أنّه بواسطة عروض عارض لا يمكن للمكلف الجمع بينهما، كما إذا كان في آخر الوقت، وهذه الصورة تدخل في باب التزاحم، وسيأتي إن شاء الله في تعارض الأدلّة والتعادل، والترجيح يجري هنا بالأهمية وغيرها من المرجحات في باب التزاحم.

الصورة الثالثة: ما إذا لم يكن بين مؤدى الاستصحابين أي تناف بالذات، إلّا أنّ بينهما تناف بالعرض.

والسرّ في التنافي: أنّ الحكم في مؤدى أحدهما موضوع لحكم مناف لحكم آخر، وهذا هو الذي يعبرون عنه بالشكّ السببي والمسببي.

ونحن لا نعبر بأنّ الشكّ في أحدهما مسبب عن الشكّ في الآخر كما عبر القوم، بل نعبر بأنّه إذا كان استصحابان ومستصحب أحدهما كان موضوعاً لحكم مضاد مع حكم الاستصحاب الآخر، فيكون بينهما تناف بواسطة الدليل الخارجي، كما إذا غسل متنجساً بماء مشكوك الطهارة، فهنا تستصحب الطهارة في الماء وتستصحب النجاسة في الثوب، وبينهما تناف من جهة الدليل الدال على أنّه (كل شيء غسل بماء طاهر فهو طاهر)، فبحكم هذا الدليل ـ بضميمة الاستصحاب ـ لا بدّ من الحكم بطهارة الثوب، إلّا أنّ في البين استصحاب نجاسة الثوب الذي يقتضي نجاسته.

وذكر الشيخ أنّ كلمات القدماء كالشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وجماعة من المتأخرين مضطربة في المقام، ويستفاد من كلماتهم أنّهم لا يقولون بتقدم الأصل السببي على المسببي.

إلّا أنّ الشيخ الأنصاري والمتأخرين عنه اتفقوا على أنّ الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي، وفي المثال استصحاب طهارة الماء مقدّم على استصحاب نجاسة الثوب، والكلام إنّما هو في وجه التقدم.

ولتوضيح المطلب لا بدّ من التعرض لمورد التنافي، وأنّ التنافي بين الاستصحابين في أي مورد، فنقول: إنّ مركز التنافي في المثال هو الثوب؛ وذلك لأنّ الاستصحاب السببي بضميمة الكبرى يقتضي طهارته، والاستصحاب المسببي يقتضي نجاسته.

وأمّا طهارة الماء، فهي خارجة عن مركز التنافي، فلا يقتضي أحد الدليلين طهارته والآخر نجاسته.

وتوضيح ذلك مبتن على ما ذكرناه في مبحث الأصل المثبت، وكون المركز هو الثوب متوقف على أمرين:

الأمر الأول: أنّه لا يمكن إثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب.

الأمر الثاني: أنّه يمكن إثبات طهارة الثوب باستصحاب طهارة الماء.

فإن أنكرنا الأمر الأول يكون مركز التنافي كلاً منهما، ولا يكون من الأصل السببي والمسببي.

وإن أنكرنا الأمر الثاني، فلا يكون بينهما تناف بالعرض.

أمّا أنّه لا يمكن إثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب، فمن أجل ما ذكرنا في مبحث الأصل المثبت من أنّه وإن كان بين نجاسة الثوب ونجاسة الماء ملازمة واقعية، إلا أنّ الأثر المترتب على مؤدى الاستصحاب إنّما هو الآثار والأحكام المترتبة على المستصحب التي تكون مؤثرة في النفس، وبواسطة التأثير في النفس تكون مؤثرة في العمل. وأمّا غيرها كاستكشاف فقدان علة أو وجود مانع، فهذا لا يثبت بالاستصحاب، وليس هذا إلّا الأصل المثبت.

فعليه: استصحاب نجاسة الثوب لا يثبت نجاسة الماء؛ إذ ليست نجاسة الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب، بل هذا مرتبط بعكس النقيض: (كل ماء طاهر إذا غسل به النجس يطهره)، وعكس نقيضه: (ما لا يطهر النجس فهو ليس بماء طاهر).

وقد ذكرنا سابقاً أنّه لا يمكن إثبات عكس النقيض حتى بالأصول اللفظية، فإنّه إذا قال: (أكرم كل عالم)، فلا يمكن القول بأنّه (كل من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم)، مع أنّ أصالة العموم من الأُصول اللفظية، ومثبتاتها حجة، فضلاً عن الأصول العملية التي لا تكون مثبتاتها حجة، فظهر أنّ مركز التنافي ليس هو طهارة الماء.

وأمّا إمكان إثبات طهارة الثوب باستصحاب طهارة الماء، فمن أجل أنّ المستصحب إن كان هو الحكم فتترتب عليه آثاره العقلية كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية وأمثال ذلك. وإن كان موضوعاً لحكم فتترتب عليه أحكام ذلك الموضوع، بلا فرق بين أن يكون الموضوع تكوينياً أو من الأحكام الوضعية، فإنّ الأحكام

الوضعية موضوع للأحكام التكليفية، أو للأحكام الوضعية الأُخر، مثل الطهارة؛ فإنّ طهارة الماء بناءً على مسلك الشيخ من أنّ النجاسة والطهارة من الأُمور التكوينية تكون موضوعاً تكوينياً، وبناءً على مسلك المتأخرين ـ و نحن قلنا بمقالتهم ـ تكون من الأحكام الوضعية التي هي موضوعات قانونية للأحكام المترتبة عليها.

وذكرنا في مبحث الأصل المثبت ـ أيضاً ـ أنّ استصحاب الموضوع تترتب عليه الأحكام، غاية الأمر في ترتب الأحكام على الموضوع مسلكان:

المسلك الأول: الالتزام بأنّ حقيقة الاستصحاب جعل الحكم المماثل، فإن كان المستصحب هو الحكم فيجعل مماثله، وإن كان المستصحب هو موضوع ذي حكم فيجعل مماثل الحكم.

وعليه: فمعنى استصحاب طهارة الشيء عبارة عن أنّ الحكم المترتب عليه وهو طهارة ما غسل به مترتب عليه، وهو المجعول.

المسلك الثاني: في أنّ حقيقة الاستصحاب توسعة الكشف، أي: أنّ اليقين بالحدوث كاشف بالنسبة إلى البقاء عقلاء وشرعاً.

وهنا يتوجه إشكال ذكرناه سابقاً من أنّ غاية ما يثبت بهذا الاستصحاب هو كون هذا الماء معلوم الطهارة، وليس لنا كبرى بأنّ (كلّ ما غسل بماء معلوم الطهارة فهو طاهر)، بل (كلّ ما غسل بماء طاهر فهو طاهر)، وموضوعات الأحكام هي موضوع بوجوداتها الواقعية، والحال أنّ الذي يثبته لنا الاستصحاب هو العلم بالموضوع.

إلّا أنّه يجاب عن هذا الإشكال بأنّ استصحاب الموضوع معناه: أنك عالم بتحقق هذا الموضوع، لكن حقيقة الاستصحاب رؤية الشيء رؤية إحساسية بنحو يؤثر في النفس أولاً، ثمّ في الجوارح، فهذا يعني أن يكون عالماً بالنسبة إلى الآثار المترتبة على

بقائه، فإنّ الاستصحاب وإن كان يقول بأنّك عالم ببقاء زيد مثلاً، إلّا أنّه بالملازمة يثبت العلم بالنسبة إلى الآثار.

وبعبارة أُخرى: فيما إذا كان المستصحب موضوعاً، فاستصحاب الموضوع بما أنّه موضوع لا معنى له؛ إذ الاستصحاب رؤية إحساسية لتتأثر منه نفساً وعملاً، فاستصحاب الموضوع ليس مجرد اعتبار العلم بهذا الموضوع فقط، بل بلحاظ أنّ هذا الموضوع بما أنّه موضوع لأحكام أنت عالم بها.

أو يقال على هذا المسلك: إنّ مرجع (أنت عالم) إلى أنّه تتعامل معه معاملة المعلوم، يعني: أنّ الآثار التي كانت تترتب فيما إذا كان معلوماً بالعلم الوجداني تكون مترتبة فعلاً، إلّا أنّ مرجع ذلك إلى جعل الحكم المماثل.

وعلى أي حال فمن المسلّم أنّ استصحاب الموضوع يثبت الأحكام المترتبة عليه شرعاً، فإذا انظمّ إلى إمكان إثبات طهارة الثوب باستصحاب طهارة الماء، وعدم إمكان إثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب يكون مركز التنافي خصوص مورد الأصل المسببي؛ وذلك لأنّ الأصل السببي وهو طهارة الماء يثبت أحكامه، ومن أحكامه أنّه إذا غسل شيء به يكون طاهراً، والأصل المسببي يقتضي بقاء مستصحبه، وهو النجاسة، فيقع التنافي بينهما، فلا بدّ من الإذعان بأنّ استصحاب النجاسة لا يثبت نجاسة الماء، وهذا لا من باب المعارضة، فإنّه إذا فرضنا أنّ الاستصحاب لم يكن جارياً في الماء من أجل تعاقب الحالتين فيه، ولم يكن لنا قاعدة توجب طهارته، مع ذلك لم يكن مجال لإثبات نجاسة الماء باستصحاب نجاسة الثوب.

وأمّا استصحاب طهارة الماء في نفسه فيثبت طهارة المغسول لو لم يكن له معارض، فلا بدّ وأن نرى أنّه ما هو المعارض، وكيف يمكن حله؟ فنقول: إنّه لا بدّ من الرجوع إلى المسالك الموجودة في الاستصحاب، وعمدتها المسالك مسلكان:

أحدهما: اعتبار الاستصحاب من باب بناء العقلاء.

ثانيهما: اعتباره من جهة الأخبار.

أمّا اعتباره من باب بناء العقلاء، فلأنّهم يجرون الاستصحاب في السبب، ولا يرونه معارضاً للاستصحاب المسببي، ولا يعتنون بالاستصحاب في المسبب. والسرّ في ذلك: أنّهم إذا رأوا شيئاً على صفة، وشكّوا في بقائه على تلك الصفة، فإنهم يرونه باقياً على تلك الصفة، ولا يعتنون بالاحتمال الإدراكي المخالف، ولو كان هذا الاحتمال قوياً. وأمّا في قبال سائر الحجج فلا.

وعليه: فلا يجري استصحاب نجاسة الثوب؛ لأنّ المفروض أنّ استصحاب نجاسة الثوب يقول: إن كنت متيقناً بالنجاسة فلا يمكن نقضه بمجرد احتمال الطهارة، وفي المثال لا نرفع اليد عن الاستصحاب بمجرد احتمال الطهارة، بل نرفع اليد بواسطة استصحاب طهارة الماء الذي يثبت طهارة الثوب، والشاهد على أن مشي العقلاء على ذلك هو ما ذكره الشيخ في الفرائد[1]: (ويشهد لما ذكرنا: أنّ العقلاء البانين على الاستصحاب في أُمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً).

ومن هذه العبارة وأمثالها يظهر أنّ الشيخ يقول بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وإلّا كيف يتمسك بحدوده ببناء العقلاء، وكذلك السيد الحكيم في حقائق الأصول[2] ذكر ما يشبه كلام الشيخ، فقال: (وعلى هذا استقرت طريقة العقلاء في هذا الباب) إلى آخره.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٤٠١.

(٢) حقائق الأصول ٢: ٥٤٤.

وأما اعتباره من جهة الأخبار، فلا بدّ من الرجوع إلى الاحتمالات التي في «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وأصول الاحتمالات والمباني التي لها تأثير في المقام ثلاثة:

الاحتمال الأول: ما ذكرناه وقوّيناه، وهو: أنّ مفاد «لا تنقض اليقين بالشكّ» توسعة اليقين في قبال الاحتمال الإدراكي، لا في قبال سائر الحجج.

الاحتمال الثاني: مسلك المحقق الأصفهاني وبعض آخر، وهو أنّ مفاده: لا تنقض الحجة باللاحجة.

الاحتمال الثالث: مسلك الشيخ والمحقق النائيني وغيرهما، وهو استفادة الإطلاق من دليل الاستصحاب، وأخذ الباء في: «لا تنقض اليقين بالشك» للمقارنة، وبمعنى: عند الشكّ، ونتيجته عند كلّ حجة يكون الاستصحاب حجة، إلّا أنّه بمؤونة زائدة تقدّم الحجة على الاستصحاب.

وعلى هذه المباني الثلاثة لا بدّ من ملاحظة المقام، وهو تنافي الاستصحابين.

أمّا على الأول فقد ذكرنا سابقاً تقريبين للاحتمال الأول:

التقريب الأول: أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» كناية، وما هو مرتبط بالاستصحاب قضية مضمرة، ومعنى «لا تنقض اليقين بالشكّ»: أنّ اليقين بحده الوسيع الاعتباري لا ينقض بالوسوسة والقلق النفسي، وهذا إمّا نهي تعجيزي - أي: لا تنقض، فإنّه لا ينقض - أو نفي، أي: لا يمكن نقضه.

ومن هذا نستفيد أنّ ما هو مرتبط بالاستصحاب قضية مضمرة يستفاد منها أنّ اليقين في قبال الاحتمال الإدراكي المخالف وإن كان قوياً (وإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم)، اعتبر فيه توسعة واعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء في قبال الاحتمال الإدراكي، وبما أنّ القضية مضمرة، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق؛ ولذا يكون موجباً لتوسعة اليقين في قبال الاحتمال الإدراكي فقط.

التقريب الثاني: أن يكون المراد من الشكّ هنا هو الاحتمال المخالف للحالة السابقة، والمراد من اليقين نفس اليقين، فيكون المعنى: لا تنقض اليقين باحتمال مضاده.

وعلى كلا التقريبين ليس له إطلاق، وأنّ اليقين بالحدوث اعتبر يقيناً بالبقاء في قبال الاحتمال الإدراكي وغير الاحتمال الإدراكي من الحجج، وذلك من أجل أخذ الباء للسببية، لا بمعنى (عند) كما هو في الاحتمال الثالث.

وعلى هذا فكل حجّة في قبال الاستصحاب سواءٌ كانت منجزة أم معذرة إن كانت بنحوٍ يكون الاستصحاب حاكماً عليها، بمعنى أنّه أخذ في موضوعها عدم العلم بالحكم الواقعي، مثل «رفع ما لا يعلمون» ـ فإنّ مفاده أنّ في صورة عدم العلم بالحكم الواقعي يكون الحكم الواقعي منزلاً منزلة العدم ـ فهنا في مصب الاستصحاب أخذ عدم العلم بالحكم، والمفروض أنّ الاستصحاب مثبت للحكم، فنلتزم بالحكومة.

وأمّا إذا لم تكن الحجة كذلك، أي: أنّه وإن أخذ في موضوعها الشكّ إلّا أنّه ليس في مصب الحكم، كما فيما نحن فيه؛ لأنّ استصحاب طهارة الماء أخذ فيه اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء وأثره العلم بطهارته، ونتيجةً لما ذكرناه ترتب أحكام الماء الطاهر عليه إمّا بلسان (أنت عالم به وبحكمه) أو بلسان جعل الحكم المماثل، أي: حكمت بطهارة الثوب، فهنا العلم بطهارة الثوب أو الحكم بطهارة الثوب حجة على طهارة الثوب، والمفروض أنّ الاستصحاب لا يقوم إلا في الحجج التي يكون حاكماً عليها، وهي الحجج التي أخذ في موضوعها عدم العلم بالحكم، فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها، وبالنتيجة يكون حاكماً عليها.

وعليه يكون استصحاب طهارة الماء مقدماً على طهارة الثوب من جهة الورود؛ لأنّ الاستصحاب المسببي يقول بأنّه لا ترفع اليد عن اليقين السابق بواسطة الاحتمال

الإدراكي على الخلاف، وهنا لا نرفع اليد عن اليقين بواسطة الاحتمال، بل نرفع اليد عنه بسبب قيام الحجة على طهارة الثوب بأحد الوجهين من الحكم بطهارة الثوب، أو أنّ الشارع يعتبرنا عالمين بطهارة الماء وبالأحكام المترتبة عليه.

وأمّا على المسلك الثاني، وهو لا تنقض الحجة باللاحجة، فيأتي ما ذكرناه في المسلك الأول؛ لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بالنسبة إلى الثوب إنّما هو من أجل الحجة القائمة على طهارة الثوب، أو من اعتبارنا عالمين بطهارة الثوب، فيكون تقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي من جهة الورود.

والعجب من صاحب الرسائل حيث يقول بهذا المسلك، ومع ذلك لم يلتزم بالورود، كما التزم المحقق الأصفهاني، بل التزم بأحد الوجهين الآتيين في المسلك الثالث.

وأمّا على المسلك الثالث، وهو أنّ الاستصحاب الذي مفاده إمّا توسعة اليقين في حالة الشكّ، وإمّا جعل الحكم المماثل في حالة الشك، وعلى أي نحو كان فالاستصحاب يقول بأنّ عند الشكّ في البقاء أنت عالم بالبقاء، أو جعلتُ نفس ذلك الحكم عند الشكّ بقاءً، وهذا له إطلاق، أي: أنّه سواءٌ قامت حجة على خلافه أم لم تقم يكون الاستصحاب حجة.

والظاهر أنّ النزاع والاختلاف في وجه تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي ـ الذي ذهب الشيخ فيه إلى الحكومة وتبعه جماعة ـ إنّما هو على هذا المسلك، وإلّا لو كان الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء أو الأخبار بنحو المعنى الأول والثاني يكون وجه التقدم هو الورود بلا إشكال، وكما ذكرنا اختار الشيخ الحكومة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره بعنوان الاحتمال، وهو أنّ الوجه في رفع اليد عن الاستصحاب المسببي هو ما ذكرنا سابقاً من عدم معارضة الاستصحاب لسائر الحجج، أي: محكوم لسائر الحجج، والمعارضة هنا في الحقيقة إنّما تكون بين الأمارة والاستصحابين، لا بين الاستصحاب والاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ لنا دليل شرعي بأنّ كل ما غسل بماء طاهر فهو طاهر، وهذا أمارة، وموضوع هذه الأمارة يثبت بالاستصحاب. فنقول: هذا الماء كان طاهراً، فالآن هو طاهر، وبهذا يتم مقتضى الأمارة، وهذا الثوب بما أنّه غسل بماء طاهر، فهو طاهر، واستصحاب النجاسة لا يمكنه المقاومة في قبال الأمارة.

وبعبارة أُخرى: يكون استصحاب النجاسة محكوماً للأمارة، لا أن يكون محكوماً للاستصحاب، أو نقول: إنّ الأمارة محكومة للاستصحاب السببي، والاستصحاب المسببي محكوم للأمارة.

وإليك نصّ عبارة الشيخ (ره): (وثانياً: أنّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به)[1].

وهذا هو الذي ذكره صاحب الرسائل مفصلاً، ويحتمل أن يكون هذا الوجه هو مراد مصباح الأُصول، فإنّ عبارة المصباح في المقام مجملة.

والجواب عن ذلك: أنّه ذكر في المنطق أنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات، وفيما نحن فيه الصغرى إنّما ثبتت بالاستصحاب، فلو فرضنا أنّ الكبرى مقطوع بها، لا أن تكون ثابتة بالأمارة تكون طهارة الثوب في المثال ثابتةً بالاستصحاب.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٩٦.

فطهارة الثوب من شؤون استصحاب طهارة الماء، والتعارض إنّما هو بين الاستصحابين، لا أنّه من تقديم الأمارة على الاستصحاب.

الوجه الثاني: أنّ الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي بتقريبين على مسلكين في الاستصحاب.

التقريب الأول: بناء على أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل، وفي الحقيقة إبقاء المتيقن، والحكم بترتب آثار المتيقن بقاءً، وعلى هذا ذهب المحقق النائيني وبعض الأكابر من تلامذته إلى الحكومة بتقريب أنّ الأصل السببي مجراه طهارة الماء في المثال، ومفاد استصحاب طهارة الماء ترتب جميع آثار طهارة الماء التي منها طهارة الثوب، فنفس مفاد استصحاب طهارة الماء هو طهارة الثوب، وهذا ما صرّح به المحقق النائيني، وأنّ هذا هو المدلول المطابقي لاستصحاب طهارة الماء. فيقال: إذ استكشفنا الطهارة الظاهرية للماء فيرتفع الشكّ في مصب الأصل المسببي، ولا نعني بالحكومة إلّا هذا.

وذكر المحقق النائيني ـ على ما في فوائد الأُصول ـ: أنّ رتبة الأصل السببي مقدمة على الأصل المسببي، وأنّ الأصل السببي في الرتبة السابقة يوجب ارتفاع موضوع الأصل المسببي، ومعه ليس لنا مشكوك الطهارة والنجاسة حتى يجري الاستصحاب بالنسبة إليه.

ويشبه كلام المحقق النائيني كلام السيد الخوئي (حفظه الله) في مباني الاستنباط، فقد قال: (فإنّ الأصل الجاري في السبب في جميع هذه الموارد يكون حاكماً على الأصل الجاري في المسبب؛ والوجه في ذلك: أنّ الأصل الجاري في السبب يوجب ارتفاع موضوع الأصل الجاري في المسبب في عالم التشريع؛ ضرورة أنّه بعد حكم الشارع بطهارة الماء ـ في مفروض المثال بمقتضى الاستصحاب أو أصالة الطهارة ـ لا يبقى

شكّ في طهارة الثوب المغسول به بحكم الشارع؛ إذ معنى حكمه بطهارة الماء هو ترتيب جميع آثار الطهارة، وإلّا كان الحكم بالطهارة لغواً، ومن جملة آثاره طهارة الثوب المغسول به)[1] إلى آخره.

لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ما ذكره المحقق النائيني من أنّ هذا هو المدلول المطابقي لاستصحاب طهارة الماء، وعبر عنه السيد الخوئي (حفظه الله) بأنّ معنى حكمه بطهارة الماء هو ترتيب جميع آثار الطهارة، غير صحيح، فإنّ استصحاب طهارة الماء يثبت طهارة نفس الماء، وطهارة الماء غير مطهرية الماء، ولذا يعنونون في الفقه بأنّه طاهر ومطهر، ومجرى الاستصحاب هو طهارة الماء. وأمّا المطهرية، فهي غير طهارة الماء، وطهارة الثوب إنّما هي بلحاظ مطهرية الماء، لا بلحاظ طهارة الماء.

نعم، طهارة الماء شرط مطهريته، فلذا لا يمكن الموافقة على ما ذكرا من أنّ الحكم بطهارة الثوب مدلول مطابقي لاستصحاب طهارة الماء.

كما أنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ما ذكراه من التقدم الرتبي للأصل السببي على المسببي ـ وقد ناقش فيه جماعة من الأكابر ـ ففيه:

أولاً: التقدّم الرتبي في الأحكام ليس منشأ للأثر.

وثانياً: تقدّم الشكّ السببي على المسببي من حيث الرتبة مخدوش، فإنّ تولّد شكّ من شك لا معنى له.

نعم، تلازم شكّ لشكّ له معنى، وأمّا تولد شكّ من شكّ فلا معنى له، كما أنّهم قالوا بأنّ تولد علم من علم لا معنى له، فإنّه لا معنى لكون العلم بالعلة منشأ للعلم بوجود المعلول؛ إذ قد يكون العلم بالمعلول منشأ للعلم بالعلة، ولا يمكن أن يكون في

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٢٩٧.

شيء جهة العلية وجهة المعلولية، وإن كان يقال: إنّ العلم بالعلة علة للعلـم بـالمعلول وبالعكس، إلّا أنّ هذا تعبير محض، والصحيح أن يعبر عنه بالملازمة، وإلّا لو كان علة لما قَبِلَ المعلولية.

وعلى فرض أنّ الشكين في رتبتين، فهذا لا يوجب أن يكون الحكـمان في رتبتـين؛ لأنّ الشكّ السببي على فرض تقدمه مقدم على حكم نفسه وهو طهارة الماء، وفي هـذه الرتبة يأتي الشكّ المسببي، وهو الشكّ في نجاسـة الثـوب، فيترتـب عـلى طهـارة المـاء طهارة الثوب، ويترتب على الشكّ في نجاسة الثوب نجاسة الثوب، فيكون الحكمان في رتبة واحدة، وهذه المناقشات مما ذكرها المحقق العراقي وغـيره، ولا يمكـن الاعـتماد عليها.

والذي يخطر بالبال ـ ولعلّه العمدة في المقام ـ أنّه بناءً على جعل الحكم المماثل فـإنّ استصحاب طهارة الماء موجب للحكم بطهارة الثوب، وإنّـما يقـال بـأنّ استصـحاب طهارة الماء حاكم على نجاسة الثوب من أجل العلم بحكم الشارع بالطهارة، فهنا لنـا علم وجداني بالطهارة الظاهرية، والعلم الوجـداني بالطهـارة الظاهريـة لا يمكـن أن يكون حاكماً على الركن الثاني للاستصحاب، وهو الشكّ الوجداني بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة الواقعية؛ لأنّ أساس الحكومة على التنزيـل بنفـي الماهيـة أو إثبـات الماهيـة المضادة، مثل: (العالم الفاسق جاهل)، أو (العالم الفاسق ليس بعالم)، والحكومة المدعاة في المقـام إنّـما تكـون بالنسـبة إلى الشـكّ في الطهـارة والنجاسـة بالنسـبة إلى الثـوب، واستصحاب الطهارة بناءً على جعل الحكم المماثل إنّما يثبـت الحكـم بالطهـارة، غايـة الأمر أنّا نعلم بهذه الطهارة الظاهرية، و بما أنّ علمُنا بهذه الطهارة الظاهريـة وجـداني فليس له حكومة على الركن الثاني للاستصحاب، وهو الشك، والذي يكون حاكماً إنّما هو العلم الاعتباري.

وأمّا العلم الوجداني بالطهارة الظاهرية، فلا يوجب ارتفاع الشك، والحكومة إنّما تكون فيما إذا انتفى الحكم بانتفاء الموضوع.

نعم، لو كان ناظراً إلى الشكّ في الطهارة والنجاسة وأنّه غير موجود، بل أنت عالم بطهارته، لكان الاستصحاب السببي حاكماً.

وأمّا بناءً على هذا المسلك ـ وهو مسلك جعل الحكم المماثل ـ فالاستصحاب يكون موجباً للحكم بطهارة الماء والحكم بطهارة الثوب، غاية الأمر أنّكم تقولون بإحراز طهارة الثوب، فنقول: إنّ إحرازنا للطهارة الظاهرية كيف يكون حاكماً على الشكّ في الطهارة والنجاسة الواقعية، وهذا لا يوجب كون الاستصحاب السببي حاكماً.

وخلاصة الكلام: أنّ الاستصحاب السببي غير رافع لموضوع الاستصحاب المسببي وجداناً؛ إذ يمكن الجمع بينهما، فإنّ استصحاب نجاسة الثوب موجب للعلم بالنجاسة الظاهرية، والعلم بالنجاسة الظاهرية يجتمع مع الشكّ في الطهارة والنجاسة الظاهرية الذي هو موضوع العلم بالنجاسة الظاهرية؛ وذلك لأنّ الحكم لا يوجب انتفاء موضوعه، والمفروض أنّكم تقولون بأنّ الشكّ موضوع للاستصحاب المسببي، كذلك العلم بالطهارة الظاهرية المستفاد من استصحاب الطهارة لا يمكن الالتزام بأنّه حاكم على الاستصحاب المسببي، وموجب لانتفاء ركن منه، وهو الشكّ في بقاء النجاسة.

التقريب الثاني: بناءً على أنّ مفاد الاستصحاب هو توسعة الكشف واعتبار الشاك عالماً ببقاء الموضوع، والعلم بالموضوع ملازم لاعتبار العلم بالحكم، ونتيجة ذلك يكون عالماً تعبداً بطهارة الثوب.

وعلى هـذا التقريـب لا يـرد الإشـكال السـابق؛ إذ العلـم هنـا علـم تعبـدي، لا وجداني، إلّا أنّ القوم لم يقرّبوا على هذا المبنى.

لكن على هذا المبنى ـ أيضاً ـ لا يمكن القول بالحكومة؛ وذلـك لأنّ استصـحاب نجاسة الثوب يقول: أيّها الشاكّ في نجاسة الثوب وطهارته أنت عالم بنجاسته اعتباراً، وهذا العلم الاعتباري لا يتنافى مع موضوعه، وهو الشك. والعلم الاعتباري الناشـئ من ناحية طهارة الماء، وأنّه أيّها الشاك في طهارة ونجاسة هذا الثوب الذي غسـل بهـذا الماء أنت عالمٌ بطهارة هذا الثوب اعتباراً، فيدور الأمر بين الأخـذ بالمـدلول الالتزامـي للاستصحاب السببي وبين الأخذ بالمدلول المطابقي للاستصحاب المسببي.

فإن أردنا تقديم الأصل السببي والقول بأنّ موضوع الاستصحاب المسببي يرتفع بالاستصحاب السببي، فلا بدّ من ادّعاء التقدم الرتبـي، والقـول بـأنّ الاستصـحاب السببي أولاً يعتبر المكلف عالماً بطهارة الثوب، ومعه لا يبقى موضوع للاستصـحاب المسببي. وقد ذكرنا أنّ التقدّم الرتبي غير منتج في الأحكام، ولا يمكن الاعتراف به في المقام.

فظهر أنّ الاستصحاب السببي مقدم على الاستصحاب المسببي بناءً على كونه من باب بناء العقلاء تخصصاً، فإنّ الاستصـحاب عـلى بنـاء العقـلاء إنّـما يجـري في قبـال الاحتمال الإدراكي، لا في قبال الحجة، وكذلك بناءً على كونه حجّة من بـاب الأخبـار في الاحتمال الأول والثاني في معنى «لا تنقض اليقين بالشك».

إلّا أنّه على الاحتمال الأول يكون تقدّمه من باب التخصـص، وقصـور الـدليل، وعلى الاحتمال الثاني يكون تقدّمه من باب الورود.

وأمّا تقدمه بنحو الحكومة بتقريباته الثلاثة فمحل تأمّل.

بقي هنا شيء

وهو أنّ ما تقدم كان في تعارض الاستصحابين، وأمّا إذا كان طرف المعارضة قاعدة الطهارة، ومرادهم من قاعدة الطهارة إمّا موثقة عمار: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» إلى آخره، أو «الماء كلّه طاهر». فنقول: أمّا على المباني التي تقول: إنّ الاستصحاب لا يقاوم في قبال أي حجة، فبناءً عليها «كل شيء نظيف» يقتضي طهارة الثوب، والاستصحاب لا يجري؛ لوجود الحجة في قباله.

وأمّا بناءً على القول بأنّ معنى «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو لا تنقض اليقين عند الشكّ فيجري البحث المتقدم وأنّ قاعدة الطهارة لماذا تكون مقدمة، وقطعاً لا يجري هنا التقريب الثاني من التقريبين اللذين ذكرناهما آنفاً؛ لعدم صحة اعتباره علماً في قوله: «كلّ شيء نظيف»، بل يجري التقريب الأول، وهو اعتبار الحكم المماثل، وهو أنّا نستفيد من «كلّ شيء نظيف» أو «الماء كلّه طاهر» ترتب جميع الآثار، ومنها طهارة الثوب.

والجواب عنه هو الجواب السابق.

إلّا أنّه يستفاد من كلمات جماعة ـ ومنهم السيد الخوئي ـ أمراً زائداً في المقام، وهو أنّ الحكومة هنا من جهة النظر، لا مجرد ارتفاع موضوع الاستصحاب المسببي، فقد قال في مباني الاستنباط: (وإن شئت قلت: إنّ دليل أصالة الطهارة ـ بعد العلم بعدم اختصاص مدلوله بالأحكام المتعلقة بالجسم الطاهر كجواز شرب الماء الطاهر ـ كان مفاده ترتب جميع ما يترتب على الطهارة من الأحكام، ومعنى هذا أنّه يحكم بطهارة

الثوب المغسول بماء يشكّ في طهارته، وهذا هـو بعينـه إلغـاء دليـل الاستصـحاب في مورده إذا كان الشكّ فيه مسبباً)[1].

ونحن نقول: أمّا إذا كان المدرك قوله: «كلّ شيء نظيـف» فـالقول بأنّـه نـاظر إلى خصوص الاستصحاب محل تأمّل؛ إذ غاية مفاده: أنّ الشيء الذي غسل بماء نظيف هو طاهر، أي: أنّه ناظرٌ ومثبت لحكم مضاد مع استصحاب النجاسـة، ولـيس نـاظراً إلى إلغاء الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره من أنّه إذا لم يثبت به طهارة الثوب، فيصبح هذا الدليل لغواً، أو أنّـا نقطع بأنّ جميع الأحكام حتى الأحكام المسبوقة بالعدم تترتب على قاعدة الطهارة مثل طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك فمحلّ تأمّل أيضاً؛ فإنّ هذا الكلام تارة يقـال في «كلّ شيء نظيف»، وتارة في «الماء كلّه طاهر».

أمّا في «كلّ شيء نظيف» فلا يمكن، فإنّه وارد بالنسبة إلى جميع الأشياء من الحجر والمدر وغيرهما، ومن المعلوم أنّه ليس لهذه الأشياء خاصية المطهرية، فمن أيـن نعـرف بعد شمول القاعدة للماء من أنّها ناظرة إلى مطهرية الماء، فادّعاء القطع هنـا بـلا وجـه، ولا مانع من الحكم بطهارة الماء دون مطهريته.

وأمّا «الماء كلّه طاهر»، فهذا صحيح؛ لأنّ أثر الماء الذي يكون الإنسان في الغالب ناظراً إليه هو أثر المطهرية من الحدث والخبث، إلّا أنّ هذه الرواية ضعيفة سـنداً، فـإنّ في سندها جعفر بن محمد المستظهر أنّه الأشعري، ووثاقته متوقفة عـلى أحـد الأمـرين من كونه من رجال كامل الزيارات، أو مـن جهـة نقـل الأكـابر منـه، وكـلا الأمـرين مخدوش عندنا.

---

(١) مباني الاستنباط ٤: ٢٩٨.

الصورة الرابعة: من صور تنافي الاستصحابين ما إذا كان منشأ التنافي العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، أي: فيما إذا كان مفاد الاستصحابين هو الحكم الترخيصي، إلّا أنّه بما أنهما مقرونان بالعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، فيقع التنافي بينهما، مثل استصحاب كل من الإنائين المقرونين بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، ففي هذه الصورة لا إشكال في الجملة في تعارض الاستصحابين، إلّا أنّهم اختلفوا في أنّ نتيجة هذا التعارض هو التساقط، أو الترجيح، أو التخيير.

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: أنّه لماذا يتعارض الاستصحابان؟

المقام الثاني: في أنّه هل يلتزم بالتساقط أو الترجيح أو التخيير؟

وبما أنّ الترجيح والتخيير إنّما يتصوران على بعض المسالك دون بعض، فلا بدّ من التعرض لمسالك التعارض.

وقبل الدخول في البحث لا بدّ من التذكير بأنّ الإشكال الذي نحن بصدد ذكره من جهة أنّ الأصلين المرخصين مخالفان للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، وهنا إشكالان آخران لا نتعرض لهما فعلاً، وسنذكرهما في الصور الآتية:

أحدهما: ما ذكره المحقق النائيني من أنّ الأصول المحرزة لا تجري في صورة مخالفتها للعلم الإجمالي بالحكم الترخيصي، فمثلاً: لا يجري استصحاب نجاسة كلّ من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما، فإنّ اعتبار الشارع لنا عالمين بنجاسة هذا وذاك، لا يجتمع مع العلم بطهارة أحدهما.

وثانيهما: ما ذكره الشيخ وهو عبارة عن تعارض الصدر والذيل في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر»، فبما أنّ هذا أعمّ من العلم الإجمالي

والعلم التفصيلي، فيقع التناقض بين الصدر والذيل؛ ولذا لا يشمل الاستصحاب موارد العلم الإجمالي بالخلاف، سواءٌ كان حكماً إلزامياً أم غير إلزامي.

فبما أنّ الإشكالين يشملان المقام وغير المقام، فلذا نؤخّر ذكرهما إلى الصور الآتية.

أما المقام الأول: فهو أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي هل يوجب مانعاً ما من جريان الأصلين المرخصين أو لا؟

فنقول: إنّ المشهور قالوا بأنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي يوجب تعارض الأصلين المرخصين، إلّا أنّه مع ذلك يحتمل عدم تعارض الاستصحابين.

واحتمال عدم التعارض مبتن على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأمر الأول: أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي ليس له خاصية المنجزية، فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً فلا يتعارض الاستصحابان المرخصان، وذلك لأنّ الحكم الواقعي غير مكشوف، فإذا لم يكن مكشوفاً، فكأنه لم يكن.

الأمر الثاني: أنّ العلم الإجمالي وإن كان منجزاً، إلّا أنّه ينجز ما لا ينافي الترخيص في كل واحد من الطرفين.

والأول مبتن على القول بأنّ العلم الإجمالي على حرمة أحد الشيئين أو وجوب أحد الأمرين أو نجاسة أحد الأمرين مرجعه إلى ثبوت إحدى الحرمتين و أحد الوجوبين وثبوت إحدى النجاستين، وأنّ النجاسة إمّا ثابتة لهذا الإناء، أو لذاك الإناء.

وعليه: فما هو المكشوف بالعلم الإجمالي ليس حرمة هذا أو حرمة ذاك، بل إحدى الحرمتين، أي: أنّ المكشوف هو العنوان الانتزاعي، لا الحرمة، فيقال: إنّ ما هو قابل للتنجيز وهو حرمة هذا أو حرمة ذاك، فهو غير مكشوف، وما هو مكشوف غير قابل للتنجيز؛ وذلك لأنّ العنوان الانتزاعي غير قابل للتنجيز.

وبعبارة أُخرى: ما هو قابل للتنجيز إنّما هو الحكم سواءٌ كان وجوبياً أم تحريمياً، والسرّ في قابليته للتنجيز هو أخذ الكاشفية في موضوع الحكم الجزائي المندمج في الحكم المولوي، أي: أنّه لا بدّ وأن يكون الحكم مكشوفاً بنحو من الكاشفية حتى تكون مخالفته مخالفة عن تقصير، فيستحق العقوبة.

والأمر في المقام دائر بين حكمين: إمّا الحكم الثابت في هذا الإناء أو الحكم الثابت في ذاك الإناء، وليس أي منهما مكشوفاً، بل كل منهما طرف للعلم، إمّا هذا حرام أو ذاك حرام، أي: إن لم يكن هذا حراماً فذاك حرام، وإن لم يكن ذاك حراماً فهذا حرام.

والمعلوم بالعلم هو ثبوت إحدى الحرمتين، وعنوان الأحد بما أنّه مفهوم انتزاعي فلا يكون قابلاً للتنجيز؛ إذ ليس ملتفاً ومندمجاً فيه الحكم الجزائي، ولذا فهو غير قابل للتنجيز، فما هو قابل للتنجيز غير مكشوف وما هو مكشوف غير قابل للتنجيز، فعليه لا أثر للعلم الإجمالي هنا في عدم جريان الاستصحابين المرخصين.

والثاني مبتن على القول بالتسليم بأنّ العلم الإجمالي ينجز الجامع بدعوى أنّ الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه، فإنّه حينما يقال: أحد الإنائين، أو أحد الجوهرين، يكون (الأحد) إناءً وجوهراً، لا أن يكون حقيقة أُخرى، و(أحد) المضاف إلى الحكم يكون حكماً، فإحدى الحرمتين حرمة، غاية الأمر أنّ التنجيز إنّما يكون بحد يوجب لزوم الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية، ومرجع قولنا بأنّ أحدهما حرام إلى أنّي أعلم بحرمة أحد الشيئين، فأحد الشيئين هو الذي يحرم على المكلف، وهذا هو المنجز.

ونتيجة ذلك وجوب الموافقة الاحتمالية؛ ولذا ذكر العلماء أنّ العلم الإجمالي علة لوجوب الموافقة الاحتمالية، ومقتض بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وهذا لا ينافي الترخيص في كلّ واحد من الأطراف بعينه، ولا يعاقب على ترك هذا أو فعل هذا، وعلى ترك ذاك أو فعل ذاك، بل يعاقب على ترك أحدهما، أو فعل أحدهما.

وعليه: لم يكن تعارض بين الأصلين، إمّا من أجل أنّ العلـم الإجمـالي لا أثـر لـه أصلاً، أو من جهة أنّ العلم الإجمالي مؤثر فيما هو مغاير مع مصب كلّ مـن الأصـلين، فإذا لم يكن تعارض، فلا تصل النوبة إلى التساقط والتخيير والترجيح.

ولكن في قبالهما مسالك لإثبات تنجيز العلم الإجمالي بنحو يكون مانعاً من إجراء الأُصول في الجملة، وهذه المسالك قد ذكرناها مفصلاً في مباحـث القطـع، ومباحـث الاشتغال، وفي بعض مباحث الاستصحاب، إلّا أنّنا نشير إليها عـلى نحـو الإجمـال في المقام:

المسلك الأول: في العلم الإجمالي، هـو القـول بـأنّ العلـم الإجمـالي كاشـف عـن الواقع، لا عن الجامع، وينجز الواقع المعين، وليس بينه وبين العلم التفصيلي فرق، إلّا أنّه في العلم الإجمالي يكون الواقـع مكشـوفاً بصـورته الإجماليـة وفي العلـم التفصـيلي بصورته التفصيلية، وبما أنّ الواقع مكشوف بصورته الإجمالية في العلم الإجمالي، فلـذا لا يمكن لنا تمييز الواقع، وهذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّه بـما أنّ الواقـع مكشـوف بصورته التفصيلية فيمكن لنا تمييزه.

أو القول بأنّ العلم الإجمالي كاشف عن أحد الأمرين، أي: أنّ المكشـوف بـه هـو عنوان أحد الأمرين، إلّا أنّ عنوان أحد الأمرين في المقام ليس من قبيـل عنـوان أحـد الأمرين في الواجب التخييري الذي أخذ على نحو الموضوعية؛ فإنّـه إذا قـال: (يجـب عليك أحد الأمرين من الصدقة والصيام) يكـون مصـب الوجـوب هـو نفـس أحـد الأمرين، وهو مأخوذ على نحو الموضوعية.

وأمّا في المقام فعنوان الأحد يكون حدّاً للعلم، لا حدّاً للمعلوم، والأحد في العلم الإجمالي أخذ على نحو المرآتية، وإلّا فالأحد ليس بحرام، بل الأحـد منطبـق إمّـا عـلى

حرمة هذا أو ذاك، فبما أنّه أخذ على نحو المرآتية، فهذا العنوان مع ضم الإشارة الوهمية يوجب انكشاف الواقع.

وبعبارة أُخرى: كشف الواقع في العلم الإجمالي إمّا من باب القول بأنّ الواقع منكشف بصورته الإجمالية مثل الشبح الذي نراه من بعيد، ولا يمكن تمييزه بأنّه زيدٌ أو عمرو.

أو من باب القول بأنّ عنوان أحد الأمرين بما أنّه أخذ على نحو المرآتية، فمع ضمّ الإشارة الوهمية يكون المكشوف نفس الواقع.

وعلى هذا المسلك ـ بكلا تقريبيه ـ لا يكون وجهاً لجريان الاستصحاب في كلا الطرفين؛ إذ في كلّ طرف نحتمل أن يكون هو المكشوف، فيكون شبهة مصداقية للا تنقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح عدم إمكان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فلذا لا يجري الاستصحابان المرخصان، ولا بدّ من القول بتعارض الاستصحابين، وهذا المسلك هو مسلك المحقق العراقي.

وقد تقدّمت المناقشة في هذا المسلك بكلا تقريبيه، ولا نتعرض لها فعلاً.

المسلك الثاني: أنّ للعلم الإجمالي مكشوفين:

المكشوف الأول: هو الجامع، والعلم الإجمالي كاشف عنه بالكشف الذاتي.

المكشوف الثاني: عبارة عن المنطبق عليه وهو الواقع، والعلم الإجمالي كاشف عنه بالكشف العقلائي، أي: أنّ العقلاء يرون عنوان أحد الأمرين مرآة لما ينطبق عليه.

وبعبارة واضحة: العلم بأحد الأمرين المكشوف به هو الأمر الانتزاعي، وهذا هو المكشوف بالكشف الذاتي، إلّا أنّ العقلاء والعرف بما أنّهم يعلمون بأنّ عنوان الأحد له مرآتية، وهذا العنوان يكون حدّاً للعلم لا حدّاً للواقع، يأخذونه مرآة لما ينطبق

عليه، ويعتبرونه كاشفاً لمطابقه. ولا يرد على هذا المسلك شيء من الإيرادات الواردة على المسلك الأول.

ولهذا المسلك مقربات نذكر منها:

أنّ معرفة الشيء تكون على نحوين، فتارة معرفته بنفسه أي بصورته، وأخرى معرفته بغيره، أي: بعنوان كلّي يحكي عنه، نظير ما ذكره صاحب الكفاية في الوضع العام والموضوع له الخاص من أنّ تصور الكلي تصور لأفراده بوجه.

ونظير ما ذكره الشيخ في قوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» من أنّ معرفة الشيء تارة تكون معرفة له بعينه، وهي المعرفة التفصيلية، وتارة تكون معرفة لا بعينه، أي: لا بصورته، بل بصورة الكلي الذي هو قابل للانطباق عليه، وهو العلم الإجمالي.

وقد تقدّم الكلام في تقريب هذا المسلك في مبحث العلم الإجمالي، وفي الإيرادات التي ترد عليه.

ولعلّ هذا المسلك أقوى من المسلك الأوّل، وبعض كلمات المحقق العراقي تناسب هذا المسلك، وإن كان المعروف عنه هو المسلك الأول، وهذا المسلك نسبناه إلى المحقق الخراساني، وقد قوّيناه في الدورة الأولى إلّا أنّنا رجعنا عنه لعدم تمامية الشواهد.

وعلى أي حال فعلى هذا المسلك لا يجري الاستصحابان أيضاً؛ من أجل أنّه شبهة مصداقية للا تنقض اليقين بالشكّ؛ وذلك من أجل قيام الحجة العقلائية في كلّ من الطرفين، ومع وجود الحجّة لا يجري الاستصحاب.

المسلك الثالث: ـ وهو ما التزمنا به ـ وهو أنّ العلم الإجمالي بما أنّه متقوم باحتمالين، أي: احتمال انطباق ذات المعلوم بالإجمال إمّا على هذا أو على ذاك، وهذا

الاحتمال يعد عند العقلاء احتمالاً قوياً، وحجّة، وقائماً مقام القطع الطريقي بالشواهد التي ذكرناها في محله، وأنّ الاحتمال القوي يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي فيما إذا كان الاحتمال احتمالاً أدراكياً وقوياً بالذات، وهذا يعبر عنه بالاطمئنان، ويقوم مقام القطع الطريقي فقط فيما إذا كانت قوّته مكتسبة من العلم الإجمالي، يعني: أنّ العلم قوّته توزّع على الاحتمالين أو الاحتمالات ـ وينبغي الالتفات إلى أنّه لا بدّ وأن لا تكون الاحتمالات كثيرة بحدٍ توجب كون الشبهة غير محصورة، فإنّه نتيجةً لكثرة الاحتمالات يكون احتمال الانطباق موهوماً، والاحتمال الموهوم لا قيمة له ـ وكلّ واحد من الاحتمالين أو الاحتمالات ـ أي: احتمال انطباق ذات المعلوم بالإجمال على كل واحد ـ من الحجج العقلائية.

وقد ذكرنا في هذا المبحث أنّ الاستصحاب لا يقوم في قبال حجة من الحجج، وأنّ الاستصحاب سواءٌ قلنا بحجيته من باب بناء العقلاء أم من جهة الأخبار يقول بعدم جواز نقض اليقين في مقابل الاحتمال الإدراكي المخالف. وأمّا في قبال الحجج أو الاحتمال الذي يكون حجة عند العقلاء فلا.

وعليه: فعلى هذا المسلك ـ أيضاً ـ لا بدّ من الالتزام بالتعارض، وعدم جريان الاستصحابين المرخصين.

المسلك الرابع: مسلك المحقق النائيني، وهو أنّ العلم الإجمالي له مرحلتان:

الأولى: تنجيز الموافقة الاحتمالية، وحرمة المخالفة القطعية.

الثانية: تنجيز الموافقة القطعية.

أمّا التنجيز في المرحلة الأولى فهو بسبب ذات العلم الإجمالي، يعني: أنّ نفس العلم الإجمالي بما أنّه كاشف عن أنّ أحد الشيئين واجب أو حرام ينجز حدّ العلم، وهو إتيان أحد الفعلين، أو ترك أحد الفعلين.

وأمّـا تنجيـز الموافقـة القطعيـة، فمـن جهـة تعـارض الأُصـول المرخصـة أو الاستصحابين المرخصين، فإنّ الترخيص في كلّ واحد منهما مرجعه إلى الترخـيص في المخالفة القطعية، والحال أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمـة المخالفـة القطعيـة في المرحلـة الأولى.

وهذا المسلك مبتن على أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقة الاحتمالية، يعني: أنّ مرجع العلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة إلى العلم بوجوب أحد الأمرين حتى يقال بأنّ العلم الإجمالي كاشف عن أحدهما، ويكون هو المنجز، والحال أنّ هذا التعبير ـ أي أعلم بوجوب أحد الأمرين ـ تعبير مسامحي، والتعبير الصحيح هو: أعلم بأحـد الوجوبين، لا أعلم بوجوب أحد الأمرين.

ومن المعلوم أنّ أحد الوجوبين غير قابل للتنجيز، مضافاً إلى الإشـكالين اللـذين ذكرهما السيد الخوئي (حفظه الله).

أحدهما: أنّه لو كان المحذور هو الترخيص في المخالفـة القطعيـة فلازمـه جـواز الترخيص في بعض الموارد، وهو فيما إذا كان عالماً بحرمة أحد الضدين.

ومن المعلوم أنّ المكلف في موارد حرمة أحد الضـدين غـير قـادر عـلى المخالفـة القطعية، وهكذا في موارد العلم بوجوب أحد الضدين، فإنّه لو علم بأنّه إمّا يجب عليه التحرك نحو المشـرق، وإمّا التحرك نحو المغرب، فلا يمكنـه المخالفـة القطعيـة، ولا يلزم من الترخيص في كل طرف الترخيص في الجمع؛ إذ الجمع غير مقدور للمكلف.

ثانيهما: أنّ الترخيص في كلّ طرف لا يتنافى مع تنجيز الجـامع؛ إذ الجـامع يقـول: يجب إتيان أحدهما، واستصحاب الترخيص في كل منهما يقول: إنّ ترك هـذا في نفسـه ليست له عقوبة، ولا يلزم من ترخيص كلّ واحد الترخيص في الجمع.

المسلك الخامس: مسلك السيد الخوئي (أيده الله).

وقد ذكرنا في مبحث الاشتغال وكذا في مباحث القطع بأنّ هذا المسلك متوقف على مقدمات أربع، وفي المقام نذكر ما هو أساس هذا المسلك، وهو أنّ العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية، كما ذكر المحقق النائيني.

وأمّا وجوب الموافقة القطعية فمن جهة تساقط الأُصول، أي أنّ السرّ فيه ليس ما ذكره المحقق النائيني، بل سرّه: العلم بالتلازم بين أن لا يكون هذا متصفاً بالحرمة، وبين أن يكون الآخر متصفاً بالحرمة، أو العلم بالتلازم بين إن لم يكن هذا واجباً، فذاك واجب، وإن لم يكن ذاك واجباً فهذا واجب.

والعلم بالتلازم غير قابل لتنجيز حكم؛ وذلك لأنّ الأحكام إنّما وقعت في طرف هذا العلم، إلّا أنّ هذا يوجب عدم جريان الأُصول المرخصة، لأنّ من يعلم بأنّه لو كان هذا واجباً، فالآخر ليس بواجب، وبالعكس يكون الجمع بين الترخيصين منافياً لهذا العلم.

والنتيجة يبقى المكلف حين العمل في حيرة؛ إذ إنّه يعلم بوجوب أحدهما، مع أنّ الاستصحابين المرخصين يرخصانه في ترك هذا أو في ترك ذاك، والوجوب الواصل لأحدهما ينافي الترخيص في كل منهما.

وبعبارة أُخرى: المحذور هو الجمع بين الترخيصين، لا الترخيص في أحدهما، فبما أنّ الجمع بين الترخيصين موجب لوقوع المكلف في الحيرة فتتعارض الأُصول، وبما أنّه يحتمل التكليف في كلّ طرف، وليس له مؤمّن فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، ولزوم الاحتياط.

وقد تقدم هذا المسلك ـ أيضاً ـ وتقدمت الإشكالات الواردة عليه، ومنها: أنّ العلم بالتلازم لا يؤثر شيئاً، غاية الأمر أنّه يعلم أنّ المولى قد رخّص في الحرام الواقعي، وهذا ليس محذوراً؛ لأنّ العمدة هي أنّ الحرام الواقعي قد نجّز بأي مقدار، فإنّه إن نجّز

بمقدار يوجب الموافقة الاحتمالية ـ كما يقول السيد الخوئي (أيده الله) والمحقق النائيني ـ فهذا العلم بالتلازم لا منافاة له مع وجوب الموافقة الاحتمالية، وإن نجّز بحده الواقعي، فهذا مبني على مكشوفيته بحده الواقعي، والمفروض أنّ الواقع غير مكشوف.

وعلى أيّ حال نحن لسنا بصدد بيان أنّ أياً من المسالك صحيح أو غير صحيح، بل بصدد بيان أنّ هذه المسالك كلها تقتضي التعارض في قبال مسلك عدم التعارض بين الاستصحابين.

أما المقام الثاني فهو أنّه بعد ما ظهر أنّ على هذه المسالك لا بد من الالتزام بالتعارض ـ فما هو مقتضى القاعدة؟ هل مقتضى القاعدة هو التساقط أو التخيير أو الترجيح؟

وليس مرادنا من التساقط تعارضها وتساقطها، بل المراد عدم جريانها.

أمّا التخيير فالمراد منه هنا رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي لكل من الأصلين، ونقول: أنت مرخص في فعل هذا بشرط أن تترك الآخر، أو أنت مرخص في ترك هذا بشرط إتيان الآخر.

وربما يقال بأنّ هذا هو مقتضى القاعدة.

وشبهة التخيير لا تجري على المسلك الأول والثاني والثالث والخامس؛ لأنّه على المسلك الأول والثاني كان الإشكال في قصور دليل الاستصحاب في نفسه؛ لأنّ استصحاب كلّ منهما من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وعلى المسلك الثالث قلنا: إنّ الاستصحاب في كل منهما مبتلى بحجة عقلائية، وهو الاحتمال القوي.

وعلى المسلك الخامس لا يجري الاستصحابان من جهة أنّ المحذور هو الجمع بين الترخيصين، فإنّ نفس الترخيص في الحرام الواقعي المفروض أنّ العقل لا يجوّزه أو العقلاء لا يرضونه، ورفع اليد عن الإطلاق الأحوالي لا يكون موجباً لحكم العقل أو العقلاء بجواز التخيير.

نعم، على مسلك المحقق النائيني ـ وهو المسلك الرابع ـ تجري شبهة التخيير؛ لأنّ المحذور من جريان الأصلين على هذا المسلك هو الترخيص في الجمع بين الفعلين في الشبهة التحريمية، والترخيص بين التركين في الشبهة الوجوبية، وهذا غير جائز.

توضيح الشبهة: هو أنّ دليل الاستصحاب أو دليل كل أصل له إطلاق أفرادي وإطلاق أحوالي، وإطلاقه الأفرادي يشمل حتى الأفراد التي في أطراف العلم الإجمالي.

وأمّا إطلاقه الأحوالي ـ وهو أنت مرخص في فعل هذا أو ترك هذا مطلقاً، أي: سواءٌ فعلت الآخر أم تركته ـ فيدور الأمر بين رفع اليد إمّا عن الإطلاق الأفرادي، وإمّا عن الإطلاق الأحوالي، فإن قلنا بوجوب رفع اليد عن الإطلاق الأفرادي يكون معنى ذلك هو التساقط، وإن قلنا بوجوب رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي، فلا يلزم المحذور الذي قال به المحقق النائيني، وهو ترخيص المولى في المخالفة القطعية.

ومن المعلوم أنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فإن كانت الضرورة تقتضي رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي، فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق الأفرادي حتى لا يبقى موضوع للإطلاق الأحوالي، كما ذكر المحقق النائيني ذلك في الترتب. فقد ذكر هناك أنّ وجوب كل واحد من الأمرين ليس بينهما تزاحم.

نعم، إطلاق كلّ واحد منهما، أي: افعل هذا سواء فعلت الآخر أم لا، وهكذا في الطرف الآخر موجب للمزاحمة، فإنّ قصور القدرة هو من جهة الجمع بين الامتثالين؛

فلذا ذكر المحقق النائيني أنّه لا بدّ من رفع اليد عن الإطلاق، وفي المقام: الكلام هو الكلام.

إلّا أنّ المحقق النائيني قد أجاب عن هذه الشبهة بجواب سنذكره إن شاء الله تعالى.

وشبهة التخيير من الشبهات المهمة في الأزمنة السابقة بحيث ينقل عن بعضهم أنّه قال: لو تشرفت بخدمة الحجة (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) فأول شيء أسأله هو السؤال عن شبهة التخيير في الأُصول في أطراف العلم الإجمالي.

وقد نقل عن المحقق النائيني أنّه أجاب عن شبهة التخيير بقانون إذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق، وإذا استحال الإطلاق يستحيل التقييد الذي تعرضنا له في مبحث الإطلاق والتقييد بتقريب: أنّ الإطلاق في المقام محال؛ إذ يلزم من الإطلاق الأحوالي لكل منهما الترخيص في المخالفة القطعية، فإذا كان الإطلاق محالاً، فيستحيل التقييد، فعليه التقييد باطل بقانون إذا استحال الإطلاق يستحيل التقييد.

وهذا الجواب محل تأمّل كما ذكرنا في مبحث الإطلاق والتقييد مفصلاً.

ومختصره أنّه يرد عليه:

أولاً: أنّه بين الإطلاق والتقييد إمّا تقابل التضاد، وإمّا تقابل السلب والإيجاب، وإمّا تقابل العدم والملكة.

أمّا على التضاد والسلب والإيجاب، فلا تعتبر القابلية في أي منهما.

وأمّا تقابل العدم والملكة فيعتبر في العدم قابلية الوجود، ولا يعتبر في الأمر الوجودي قابلية العدم؛ فإنّه يعتبر في العمى الذي هو أمر عدمي قابلية الوجود، أي: قابليته للبصر، وأمّا في البصير فلا يعتبر فيه قابليته للعمى.

وإن كان الأمر العدمي قابلاً للوجود يعبر عنه بتقابل العدم والملكة، وإلا يسمى بتقابل السلب والإيجاب، ولم يقل أحدٌ بأنّه يعتبر في الأمر الوجودي في تقابل العدم والملكة أن يكون قابلاً للعدم.

والشاهد على ذلك أنّه لا إشكال في أنّ التقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة، ويطلق على الله تبارك وتعالى العالم، مع أنّه لا يتصور فيه الجهل.

وفي المقام الإطلاق هو الأمر العدمي؛ إذ ليس الإطلاق إلّا عدم التقييد عما من شأنه أن يقيد به، والتقييد هو الأمر الوجودي، ولا يعتبر فيه قابليته للعدم.

فإن كان هذا القانون صحيحاً فإنّما جزؤه الأول هو الصحيح، وهو إذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق، لا إذا استحال الإطلاق يستحيل التقييد.

وثانياً: أنّه على فرض التسليم باعتبار قابلية الأمر العدمي للوجود، ما هو المراد من القابلية؟ هل المراد من القابلية: الإمكان الوقوعي أو الموافقة مع الحكمة والمصلحة بنحوٍ لا يلزم منه قبيح؟

إن كان المراد من القابلية الإمكان الوقوعي، وأنّه لا يلزم من الإطلاق أو التقييد محال، فهذا موجود مسلماً؛ لأنّه إن أطلق المولى فلا يلزم منه محال، غاية الأمر أنّه إن أطلق فَعَلَ قبيحاً؛ إذ يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية؛ وإن قيّد المولى مضافاً إلى أنّه لا يلزم منه محال فهو موافق للحكمة.

وإن كان المراد من القابلية الموافقة مع الحكمة والمصلحة، فهذا غير معقول اعتباره في الإطلاق والتقييد والقول بأنّ التقييد إنّما يكون صحيحاً فيما إذا كان الإطلاق موافقاً للحكمة؛ لأنّه إن كان الإطلاق موافقاً للحكمة والتقييد مخالف لها لم يكن التقييد صحيحاً، كما لا يمكن عكسه، والقول بأنّ الإطلاق إنّما يكون صحيحاً فيما إذا كان التقييد موافقاً للحكمة.

فالقابلية التي قيل في المقام إن كان المراد منها الإمكان الوقوعي، فهذا موجود في كلا الطرفين، وإن كان المراد منها موافقتها للحكمة، ومخالفتها للحكمة، فهذا لا يمكن القول باعتباره، بل لا بدّ من القول بأنّه إن كان الإطلاق خلاف الحكمة ـ كما في المقام فإنّه إن أطلق يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية على مسلكه ـ فيتعين التقييد، لا أنّه يستحيل التقييد. وإن كان التقييد خلاف الحكمة فيتعين الإطلاق، فعليه لا وجه لما ذكره من تطبيق القانون في المقام، على فرض التسليم.

وثالثاً: مع غض النظر عن الإشكال الثاني، لا يكون التطبيق في المقام صحيحاً؛ وذلك لأنّ المحذور إنّما يلزم من الجمع بين الإطلاقين، لا من إطلاق كل واحد، فإنّه على هذا القانون ـ أي: إذا استحال الإطلاق يستحيل التقييد ـ التقييد في كلّ منهما في قباله الإطلاق في مقابل التقييد فيه، والإطلاق في كلّ منهما لا محذور فيه، بل المحذور هو في الجمع بين الإطلاقين، فلا يمكن التمسك بأنّه إذا استحال الإطلاق يستحيل التقييد؛ لأنّه ـ في هذا المورد ـ لا يستحيل الإطلاق؛ إذ التقييد في كل منهما في قبال الإطلاق فيه، والإطلاق فيه ليس مخالفاً للحكمة.

فظهر مما ذكرنا أنّه على مسلك المحقق النائيني تأتي شبهة التخيير ولا رافع لها، إلّا أنّ ما يهوّن الخطب أنّا قد ذكرنا أنّ هذا المسلك غير صحيح. هذا تمام الكلام في التخيير.

وأمّا الترجيح، فقد نقل الشيخ الأنصاري رحمه الله عن تمهيد القواعد للشهيد الثاني: (قال في محكي تمهيد القواعد[1]: إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما؛ لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساويا، خرج في المسألة وجهان غالباً)[2].

---

(١) تمهيد القواعد: ٢٨٨ و٢٨٩.

وعلى هذا المحكي، فلا بدّ من الترجيح، أي: إذا كان على وفق أحد الاستصحابين أمارة يكون هو المرجِّح، وقال الشيخ: (والحقّ على المختار ـ من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد ـ عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية)[1].

وسرّه: أنّ مؤدى الاستصحاب حكم ظاهري، ولا بدّ من أن يكون مؤدى المرجح والمرجَّح أمراً واحداً حتى يرجح أحدهما بالآخر، والحال أنّ الاستصحاب يعين وظيفة الشاك، وليس ناظراً إلى الواقع، والمرجح إنّما يعين الواقع، فلا يمكن أن يكون أحدهما مرجحاً للآخر، قال: (فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري؛ لعدم موافقة المرجح بمدلوله حتى يوجب اعتضاده)[2].

ثمّ قال: (نعم، لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناءً على ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال الترجيح بالأدلة الاجتهادية، كما ادّعاه بعضهم صريحاً)[3].

وما ذكره الشيخ هو الذي ذهب إليه صاحب الرسائل، وتعرّض ضمناً لما ذهب إليه المحقق النائيني ومن وافقه، وأورد عليهم بأنّهم يرون الاستصحاب من الأُصول المحرزة للواقع، ولا يرونه مجرد أصل عملي. وعليه: فلا بدّ من الالتزام بالترجيح كما ذكر الشيخ، والحال أنهم لا يلتزمون بالترجيح.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٤٠٨.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٤٠٨.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٤٠٨.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٤٠٨و ٤٠٩.

وهذا الإشكال وإن كان متوجهاً إلى المحقق النائيني، إلّا أنّه إشكال على ما سلكناه أيضاً؛ لأنّا قلنا: إنّ الاستصحاب معتبر من باب الرؤية الإحساسية، وقد ادّعنّا في الجملة بأماريته للواقع، فلا بدّ من الجواب عن هذا الإشكال.

وتوضيح الجواب متوقف على البحث في جهات:

الجهة الأُولى: أنّ احتمال الترجيح على أي مسلك يأتي وعلى أي مسلك لا يأتي؟ والظاهر أنّه بناءً على المسلك الأول والثاني والثالث الذي لا يتحقق الموضوع فيها للاستصحاب لا مجال لتوهم الترجيح، فإنّ الترجيح إنّما يكون فيما إذا كان المقتضي موجوداً.

نعم، بناءً على المسلك الرابع ـ وهو مسلك المحقق النائيني ـ والمسلك الخامس ـ وهو مسلك السيد الخوئي ـ هناك مجال لهذا الإشكال، وأنّه لماذا لا تلتزمون بالترجيح؟

فمن هذه المقدمة ظهر أنّه لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب من باب قصور المقتضي، كما في المسالك الثلاثة الأول فلا يمكن أن يكون شيء مرجحاً، فإنّه من الأول لا يشمل المقام حتى يكون شيء مرجحاً له.

الجهة الثانية: أنّ الدليل الذي يمكن أن يكون معاضداً للاستصحاب على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الدليل الذي هو حجة في نفسه ومثبتاته حجة.

القسم الثاني: الدليل الذي هو حجة وليست مثبتاته بحجة.

القسم الثالث: الدليل الذي ليس بحجة، بل أمارة عرفية.

أمّا القسم الأول وهو ما إذا قام دليل ـ تكون مثبتاته حجة ـ على وفق أحد الاستصحابين، كما إذا قامت بينة على طهارة الإناء الشرقي مثلاً، والمفروض أنّ البينة من الحجج التي يثبت بها اللوازم، وبها نحكم بأنّ النجس هو الإناء الغربي؛ إذ لنا علم

إجمالي بأنّه إن لم يكن هذا نجساً فالآخر نجس، فهذا القسم لا يمكن أن يكون مرجحاً؛ وذلك لأنّ هناك دليل دلّ بمدلوله الالتزامي على خلاف الاستصحاب، فإذا كان على خلاف الاستصحاب دليل فلا معنى للقول بأنّ هذا الأصل يرجّح على ذلك الأصل، فإنّ الترجيح إنّما يكون في موارد ثبوت الأساس. وأمّا إذا قام الدليل على خلافه، فعلى مسلك المحقق النائيني وغيره يكون الدليل حاكماً على الأصل المخالف.

وأمّا الأصل الذي تكون البينة على وفقه، فبناءً على مسلك الشيخ والمتأخرين من أنّ الأمارة وإن كانت موافقة للاستصحاب في المؤدى فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب، ولا يجري الاستصحاب. فعليه، ليس في المقام أصل موافق لعدم جريانه؛ إذ منطوق البينة على مؤداه، ولا أصل مخالف؛ إذ لازم البينة يثبت ما هو مخالف للأصل فلا تصل النوبة إليه. فالأصل المخالف محكوم للدليل، والأصل الموافق لا يجري مع وجود الدليل.

وأمّا القسم الثاني وهو ما إذا قام الدليل الحجة في نفسه دون مثبتاته على وفق مؤدى أحد الاستصحابين، كما إذا تعامل ذو اليد مع أحد الإناءين معاملة الطهارة، فهذا ـ أيضاً ـ لا يمكن أن يكون مرجحاً؛ وذلك لما سلكه الشيخ والمتأخرون من عدم جريان الأصل مع وجود الأمارة.

نعم، على ما سلكناه من جريان الأصل مع وجود الأمارة يكون للترجيح مجال.

وأمّا القسم الثالث وهو ما إذا قام دليل ليس بحجة إلا أنّه أمارة عرفية على وفق مؤدى أحد الاستصحابين، كخبر العدل الواحد ـ وقد ذكر في العروة (وفي خبر العدل الواحد إشكال) ـ حيث يكون موجباً لتقوية أحد الأصلين.

فظهر أنّ هذا الإشكال لو كان وارداً فإنّما يرد على المسلكين الأخيرين فقط، وأنّ الدليل الذي يمكن أن يكون معاضداً منحصر بما إذا لم يكن الدليل حجة، أو لم تكن مثبتاته حجة على مسلكنا من جريان الأصل مع وجود الدليل الموافق.

الجهة الثالثة: أنّ الاستصحاب إمّا أن يكون حجة من باب التعبد، وإمّا أن يكون حجة من غير باب التعبد، سواءٌ على مسلك المحقق النائيني من أنّه أصل محرز، أم على مسلكنا من أنّه مرتبط بالرؤية الإحساسية، فإذا كان حجة من باب التعبد فلا معنى للترجيح لما ذكره الشيخ من أنّ الاستصحاب يعين الوظيفة العملية للشاك، والأمارة إنّما تعين الواقع.

وأمّا إن قلنا بأنّ الاستصحاب مثبت للواقع وأنّ الرؤية الإحساسية والنظم الاجتماعي ـ أي: عدم ركوده ـ يقتضي الاعتناء بهذه الرؤية، فضم الدليل الذي ليست مثبتاته بحجة أو الدليل الذي ليس بحجة، لا يكون مرجحاً في المقام، فإنّ الرؤية في الاستصحاب رؤية إحساسية، وقد ذكرنا أنّ الرؤية الإدراكية في قبالها وإن كانت قوية إلا أنّه لا يعتنى بها، نظير و(إن حرك في جنبه شيء، وهو لا يعلم) والرؤية الإدراكية الناشئة من الدليل الذي ليست مثبتاته بحجة، أو الدليل الذي ليس حجة أصلاً لا تكون مقوية للرؤية الإحساسية حتى يقال: رجح جانب هذا الأصل على الأصل الآخر.

وإن شككنا في الترجيح وعدمه، فمقتضى القاعدة عدم الترجيح.

فتحصل مما ذكرنا بأنّ الترجيح ليس في الاستصحابين اللذين يوجبان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي. وعليه: فلا يرد ما ذكره صاحب الرسائل على المحقق النائيني وغيره.

هذا تمام الكلام في الصورة الرابعة من صور تنافي الاستصحابين.

الصورة الخامسة: من صور تنافي الاستصحابين ما إذا كان مفاد كل من الاستصحابين حكم إلزامي مباشر أو غير مباشر، أي: في حكم إلزامي أو موضوع حكم إلزامي.

وفي قبالهما: العلم الإجمالي بموضوع حكم ترخيصي الذي هو مستتبع للحكم الترخيصي أو العلم الإجمالي بنفس الحكم الترخيصي.

وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي بحكم ترخيصي فيما إذا كان مخالفاً للاستصحابين هل يوجب عدم جريان الاستصحابين أو لا؟

ومن المعلوم أنّه لا يلزم من جريان الاستصحابين في المقام العلم بالمخالفة العملية القطعية، بخلاف الصورة السابقة، وهذه الصورة تختلف مع الصورة اللاحقة التي سنذكرها ـ إن شاء الله ـ وهي صورة العلم الإجمالي بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، لا العلم الإجمالي بحكم ترخيصي أو بموضوع الحكم الترخيصي. والذين قالوا بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الخامسة يقولون بجريان الاستصحاب في الصورة اللاحقة.

ومثال الصورة الآتية: ما إذا توضأ غفلة بمائع مردد بين البول والماء، ثمَّ بعد ذلك التفت وتردد، فيستصحب طهارة أعضاء الوضوء، ويستصحب بقاء الحدث، والحال أنّه يعلم بأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً؛ إذ لو كان ماءً فوضوؤه صحيح، وبدنه طاهر، وإن كان بولاً فوضوؤه غير صحيح وبدنه نجس.

والغرض أنّ الصورة الخامسة تختلف عن الصورة السادسة الآتية.

وعليه: فلا يمكن النقض على القائلين بعدم جريان الاستصحاب في المقام بأمثلة الصورة السادسة، كما فعله بعض.

وقد اختلف العلماء في جريان الاستصحابين في المقام، وهل أنّهما متنافيان أو لا؟

ذهب المحقق الخراساني والمحقق العراقي والسيد الخوئي (أيده الله) إلى جريان الاستصحابين، لشمول إطلاقات أدلة الاستصحاب للمقام.

ولا يلزم المحذور السابق في الصورة السابقة وهو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، أو الترخيص في الحرام الواقعي.

وذهب جماعة، منهم الشيخ والمحقق النائيني والمحقق الأصفهاني إلى عدم جريان الاستصحابين، إلّا أنّ الوجوه التي استندوا إليها مختلفة.

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني، وهو أنّ التضاد المعقول في باب الأحكام يلزم هنا، وهو التضاد في مرحلة المنتهى؛ لأنّ استصحاب نجاسة كل منهما موصل للحرمة إلى مرحلة الفعلية والفاعلية ـ ولا بدّ من التذكير بأنّ على مسلك المحقق الأصفهاني فعلية الحكم وفاعليته متوقفة على الوصول، والاستصحاب في كل منهما موصل للحرمة إلى مرحلة الفاعلية ـ والعلم الإجمالي الذي لا يقلّ عن العلم التفصيلي موجب لإباحة أحدهما.

والنتيجة أنه يكون عالماً بإباحة فعلية وفاعلية، وعالماً بالحرمة الواصلة بالاستصحاب، وهما لا يجتمعان، ويلزم التضاد من حيث المنتهى، وهو تحير المكلف؛ إذ لا يمكن أن تكون الإباحة والحرمة كلاهما لهما الفاعلية في نفس المكلف.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: ما ذكرناه في مباحث متعددة منها الاشتغال، ومنها الانسداد، ومنها العلم الإجمالي، من أنّ العلم الإجمالي غير لائق بأن يوصل الحكم الترخيصي إلى مرحلة الفاعلية؛ لأنّ العلم بإباحة أحد الفعلين إمّا أن يكون مقروناً بالعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي سواءٌ كان وجوباً أم تحريمياً، وإمّا أن لا يكون مقروناً.

فإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، فهذا العلم بالإباحة منتف بنظر الجميع حتى المحقق الأصفهاني، والعلم بالإباحة ليس له أثر مع وجود العلم بالحكم الإلزامي.

وأمّا إذا لم يكن العلم الإجمالي بالإباحة مقروناً بالعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، كما إذا احتمل وجوب هذا ووجوب ذاك، وعلم بإباحة أحدهما، فهنا ـ أيضاً ـ العلم بالإباحة لا يؤثر شيئاً؛ إذ إنّ ارتكاب كلّ منهما إذا احتمل الحرمة في كل منهما متوقف على وجود مؤمّن له، فإن كان له مؤمن كأصالة البراءة ـ مثلاً ـ فيتمسك به ويرتكبه، وإن كان لكل منهما منجز كاستصحاب النجاسة في كل منهما، فلا يمكن الارتكاب من أجل وجود المنجز، وكذلك إذا احتمل الوجوب في كل من الطرفين.

وخلاصة الكلام: أنّ العلم الإجمالي بالإباحة لا يؤثر خاصية الإباحة وهي إرخاء العنان، فإنّ حقيقة الإباحة هي الإنشاء بداعي إرخاء العنان.

فما ذكره المحقق الأصفهاني، من أنّ العلم الإجمالي بالإباحة يوجب فاعلية الحكم الترخيصي، وفاعليته تتنافى مع فاعلية الحكمين التحريميين اللذين هما مفاد الاستصحاب غير صحيح.

الثاني: أنّ ما تعلق العلم به هو الجامع، أي: أنّ أحدهما مباح، وهذا العلم بإباحة أحدهما لا يؤثر شيئاً، وقد تقدم في مبحث العلم الإجمالي أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي وأنّ أحدهما بعنوانه حرام يمكن الخدشة في كونه مؤثراً مباشرة؛ وذلك أنّ عنوان الأحد أمر انتزاعي، والأمر الانتزاعي غير قابل للتنجيز. ومنشأ الانتزاع إذا كان قابلاً للتنجيز لا يوجب كون الأمر الانتزاعي ـ أيضاً ـ قابلاً للتنجيز، فالعلم الإجمالي بالذات لا يقتضي أي تأثير.

إلّا أنّ في مورد العلم الإجمالي بالحكم الإلزمي طرقاً:

منها: أنّ العقلاء يجعلون العنوان الانتزاعي مرآة للواقع.

ومنها: أنّ الاحتمال المعتمد على العلم الإجمالي يعدّ من الاحتمال القوي الذي يكون حجة عند العقلاء. وهذان الطريقان عمدة الطرق، وبابهما منسد في العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني، وهو أنّه في هذه الموارد لا مصحح للجعل، فإنّ المحقق النائيني قد فرّق بين الأصول التي لسانها لسان الإحراز، وبين الأصول العملية التي ليس لسانها لسان الإحراز.

والاستصحاب من الأُصول المحرزة، والأُصول المحرزة على ما ذكروا عبارة عن الأُصول التي فيها لا بدّ من البناء على أحد طرفي الشكّ والجري العملي على طبقه بما أنّه هو الواقع، أو بناء على أنّ الاستصحاب اعتبار المكلف عالماً بالواقع.

وعلى كلّ حال سواءٌ قلنا بأنّ الاستصحاب هو اعتباره عالماً بالبقاء، أم الجري العملي على أحد الطرفين بما أنّه هو الواقع، فهذا مناقض للعلم بالحكم المضاد، أي: أنّ العقلاء لا يرتضون القول بأنّه ابنِ على أنّ هذا الإناء مثلاً واقعاً نجس وابن على نجاسة ذاك الإناء الآخر، مع العلم بعدم نجاسة أحدهما. أو على ما قلنا: أنت عالم تعبداً بنجاسة هذا الإناء، وفي الطرف الآخر ـ أيضاً ـ أنت عالم تعبداً بنجاسته، فهذا لا يتلائم مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما.

هذا نقل بالمضمون لكلام المحقق النائيني.

وإنّما نقلناه من أجل النقوض التي ذكرت في كلمات المحقق العراقي، والسيد الخوئي (أيده الله تعالى)، فإنّهما قد نقضا على المحقق النائيني بأمثلة الصورة السادسة الآتية وأنّه إن كان العلم الإجمالي بالمخالفة مانعاً من جريان الأصلين فلماذا تلتزمون بجريان الاستصحاب في الصورة السادسة.

والجواب عن النقض يظهر مما ذكرناه نقلاً بالمضمون وهو أنهم إنما لا يقولون بجريان الاستصحاب فيما إذا تعلق العلم الإجمالي بالحكم المضاد مع العلم الوجداني. وأمّا في الصورة السادسة، فالعلم الإجمالي لم يتعلق بالحكم المضاد مع العلم الوجداني، بل نعلم فيها بالمخالفة فقط، وأنّ أحد الأصلين مخالف للواقع.

ويمكن الجواب عن هذا التقريب بأنّ ما ذكره المحقق النائيني من أنّ هذا غير معقول أو غير عقلائي، غير صحيح، بل هو أمرٌ معقول؛ وذلك لأنّ متعلق كلّ واحد من الأصلين المحرزين ـ بكلا معنييه ـ هذا بعينه وذاك بعينه، يعني كل واحد من الطرفين قد تحقق فيه ركنا الاستصحاب، وهما اليقين السابق والشك اللاحق، ومتعلق العلم الوجداني هو العلم بطهارة أحدهما، فمركز العلم الوجداني غير مركز العلم التعبدي أو الأصل المحرز، فإنّ العلم التعبدي في الأطراف والعلم الوجداني متعلق بالجامع، فكما أنّ العلم الإجمالي يتلائم مع الشكّ التفصيلي في كل من الطرفين، كذلك العلم التعبدي في كل من الطرفين لا ينافي العلم الوجداني بحكم مضاد في أحدهما. فإنّ صرف انطباق الصور في الواقع على شيء لا يكون مانعاً عن كون بعضها متعلقاً لليقين وبعضها متعلقاً للظن، وبعضها متعلقاً للشك، فإنّه من الممكن أن يكون عالماً بأنّ زيداً في الدار، ويكون شاكاً بأنّ ابن عمرو في الدار أم لا، أم هاشمي في الدار أم لا، مع أنّ ما ينطبق عليه العناوين كلها أمر واحد.

وفي المقام بما أنّ الصور متعددة، وما يتقوم به كل واحد منها مغاير لما يتقوم به الآخر، فلذا لا يمكن القول بأنّ بينهما تناف.

وأساس التعبد هو كونه على خلاف الواقع، إمّا واقعاً أو توهماً، فإنّه حينما يقال: أنت عالم بنجاسة هذا وأنت عالم بنجاسة ذاك، فمعناه: أنّك شاك ونحن نعتبرك عالماً،

والشكّ في طهارة ونجاسة كلّ منهما مصحح للعلم التعبدي؛ إذ كما قلنا لا يمكن أن يكون العلم تعبدياً إلّا إذا كان على خلاف الواقع، إمّا واقعاً أو توهماً.

وعليه: فلا تنافي بين الأصلين المحرزين وبين العلم الوجداني بالحكم الترخيصي.

ولا يقاس العلم التعبدي بالعلم الوجداني التفصيلي، والقول بأنّ العلم التفصيلي بنجاسة هذا أو ذاك مناف للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما، فكذلك العلم التعبدي، فإنّ العلم التفصيلي مناف للعلم الإجمالي بالحكم المضاد، ولا يجتمعان.

وأمّا العلم التعبدي التفصيلي فهذا لا مانع منه؛ من أجل أنّ أساس العلم التعبدي على خلاف الواقع، وإلّا لم يكن العلم تعبدياً.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ ﷺ وهو محذور إثباتي، بتقريب: أنّ دليل الاستصحاب قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك»، وإطلاق الشكّ يعم الموارد التي يكون الشك مقروناً بالعلم الإجمالي والموارد التي ليست مقرونة بالعلم الإجمالي، بحيث لو كنا نحن وهذا المقدار لقلنا بشمول الشكّ لجميع الموارد حتى موارد العلم الإجمالي، إلّا أنّه مذيل بذيل وهو قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر»، وهذا اليقين مطلق، أي: سواءٌ كان اليقين يقيناً إجمالياً أم تفصيلياً، ونتيجة هذين الإطلاقين إمّا أن تكون المناقضة بين الصدر والذيل موجبةً لإجمال الصدر، ولا يمكن الأخذ بإطلاق الصدر، وإمّا أن يكون الذيل قرينة على الصدر، وعلى أي نحو كان فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصدر وهو قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك»، أي: سواءٌ كان الشكّ مقروناً بالعلم الإجمالي بحكم مضاد أم لم يكن، فإنّ هذا الإطلاق يرتفع بسبب الذيل، وهو قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر».

ويمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأول: أنّ كلمة النقض تقتضي أن يكون متعلق اليقين والشك أو متعلق اليقين واليقين أمراً واحداً، ولذا قلنا باعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، فلا بدّ وأن يكون متعلق اليقين الذي نريد به نقض اليقين الآخر واحداً، وإلّا لا يصدق النقض مع فرض الاثنينية.

وفيما نحن فيه لا اتحاد بين القضيتين؛ لأنّ متعلق «لا تنقض اليقين بالشك» في كل واحد من الإناءين هذا بحدّه وذاك بحدّه، ومتعلق العلم الإجمالي هو أحدهما، و(أحدهما طاهر) عنوان لا يمكن أن يقال إنّه من حيث الموضوع متحد مع كل واحد من اليقينين.

نعم، يمكن أن يقال بأنّ أحدهما متحد من حيث الموضوع مع مجموع اليقينين، إلّا أنّ مجموع اليقينين لا وجود له حتى يقال بأنّه مناف لمجموعهما.

فإنّا نسأل الشيخ هل إنّ العلم بطهارة أحدهما مناف للعلم بنجاسة هذا بعينه؟ والجواب هو: لا؛ لأنّ العلم بالطهارة يقول بطهارة أحدهما لا خصوص هذا، ونكرر السؤال بالنسبة إلى الطرف الآخر، والجواب هو الجواب.

فمن هنا يظهر أنّ كلاً منهما مغاير موضوعاً للعلم بطهارة أحدهما، والمفروض أنّ مجموعهما ـ أي مجموع الأصلين المحرزين ـ لم يجعلهما الشارع بجعل واحد حتى يقال بأنّ مجموعهما نجس ينافي العلم بطهارة أحدهما.

الوجه الثاني: هو أنّ النقض كناية عن الجري العملي، ولا بدّ أن يكون اليقين الذي يريد أن يكون ناقضاً بنحوٍ يمكن الجري العملي على وفقه.

وبعبارة أُخرى: لا بدّ وأن يكون العلم بنحوٍ يكون معلومه مؤثراً في عمل المكلف، إمّا اقتضاءً أو تخييراً، والعلم الإجمالي بالحكم الترخيصي ليس له هذه الخاصية، ولا يقتضي الجري العملي على وفقه، كما ذكرنا في ردّ الوجه الأول.

وعليه: فلا يكون العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي لائقاً للناقضية، ولذا قلنا بأنّ النقوض التي أوردت على الشيخ والمحقق النائيني غير واردة، وذلك لأنّ العلم بمخالفة أحدهما مع الواقع ليس علماً يقتضي الجري على وفقه؛ فإنّه لم يتعلق بحكم أو موضوع ذي حكم حتى يمكن أن يؤثر في إحساسات المكلف، والعلم بالإباحة إذا كان علماً تفصيلياً يمكن أن يؤثر ويوجب إرخاء العنان.

وأمّا إذا كانت الإباحة معلومة بالعلم الإجمالي، فلا يؤثر شيئاً، ولا يصل إلى مرحلة فاعليته حتى يقال: انقضه بهذا أو لا تنقضه بهذا.

الوجه الثالث: أنّ هذا الإشكال لو تمّ إنّما يتم في الصحيحة الأولى المذيلة بهذا الذيل.

وأمّا سائر الروايات فغير مذيلة بهذا الذيل، فيمكن الأخذ بإطلاق تلك الروايات، وإجمال إحدى الروايات لاحتفافها بما يصلح أن يكون قرينة لا يسري إلى الروايات الأُخر التي ليس فيها ما يوجب الإجمال.

فظهر مما ذكرنا، أنّ الحقّ مع الذين قالوا بجريان الاستصحابين في مورد العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي.

الصورة السادسة: من صور التنافي بين الاستصحابين هي ما إذا لم يكن بين مؤدى الاستصحابين تناف، إلا أنّ العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما مع الواقع موجود، وهذا العلم الإجمالي غير متعلق بحكم إلزامي، كما هو كذلك في الصورة الرابعة، وغير متعلق بحكم ترخيصي كالصورة الخامسة، بل يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع فقط، وذلك من جهة التفكيك بين المتلازمين، وفي هذه الصورة لم نر أحداً التزم بعدم جريانهما وتعارضهما وتساقطهما. نعم، قد نقضوا على الشيخ والمحقق النائيني، إلّا أنّه ذكرنا أنّ هذا المورد يختلف عن الصورة السابقة، ولا يمكن النقض على القائلين بعدم

جريان الاستصحاب في الصورة السابقة بأمثلة هذه الصورة، والمثال المعروف في هذه الصورة هو ما إذا توضأ بمائع مردد بين البول والماء غفلة، ثمَّ التفت، فيستصحب طهارة أعضاء الوضوء، وذلك من جهة الشكّ في أنّ أعضائه هل لاقت نجساً أو لا، فيستصحب عدمه، وكذلك يستصحب بقاء الحدث، وذلك من جهة عدم المحرز بأنّه توضأ بالماء.

إلّا أنّه يمكن القول كيف يجري الاستصحابان، والحال أنّ جريانهما موجب للتفكيك بين المتلازمين؟ فإن كان القائل بصدد المناقشة من جهة ما ذكره الشيخ من تنافي الصدر والذيل وقوله عليه السلام: «ولكن انقضه بيقين آخر»، فالجواب عنه واضح؛ إذ مضافاً إلى ما ذكرنا في الجواب عن الشيخ هناك، ففي المقام جواب آخر، وهو الذي من أجله قال الشيخ بجريان الاستصحابين في هذه الصورة، وهو أنّ اليقين لا بدّ وأن يكون متعلقاً بحكم حتى يمكن الجري على وفقه، وفي المقام لم يتعلق اليقين بما له جري.

وأمّا الاستبعاد الخارجي، وأنّه كيف يمكن الاستصحاب الذي يلزم منه التفكيك بين المتلازمين، وهذا أمرٌ لا يقبله الطبع، فالجواب عنه ما ذكرنا في مبحث الأصل المثبت، وهو أنّ التفكيك بين المتلازمين لا يمكن في الأُمور التكوينية، والقواعد المنطقية التي هي معتمدة على الارتباطات التكوينية، مثل التلازم والتعاند والاندراج وأمثال ذلك، إنّما تكون في التكوينيات؛ ولذا يحصل العلم باللازم من العلم بالملزوم وبالعكس.

وأمّا في الأُمور الاعتبارية فالبناء على التفكيك بين المتلازمين؛ وذلك لأنّ الأُمور الاعتبارية تدور مدار اعتبار المعتبر، بلا فرق بين أن يكون الاعتبار ناشئاً من جهة إحساس أو غيره، فإنّ من رأى شخصاً على حالة لا يرتب عليه الآثار المنطقية، وإنّما

يرتب عليه الأحكام المترتبة على هذه الرؤية الإحساسية، ويفكك بين الآثار المترتبة عليه ولوازمه التكوينية، وبين الآثار الإحساسية المترتبة على بقائه.

بل كما ذكرنا مراراً أنّ أساس الاعتباريات والتعبديات هو كونها على خلاف الواقع والتكوين، فإنّ اعتبار شخص عالماً معناه أنّه ليس بعالم؛ إذ الاعتبار إعطاء حد شيء لشيء فيما إذا كان فاقداً لهذا الحد، إمّا واقعاً أو توهماً.

وإجمالاً لا بد في الاعتبار من شائبة خلاف التكوين، وعليه فالتفكيك بين المتلازمين لا مانع منه في الاعتباريات.

وبهذا يتم كلامنا في تعارض الاستصحابين، وبه ينتهي كلامنا في الاستصحاب.

والحمد لله أولاً وآخراً

الفهرست



Bahrain - Jidhafs - AlHashimi Complex
Mob: +973 - 36 671 135 - Email: midadbh@gmail.com
Manama - Bahrain

 @midad_bh  +973 36671135  midadbh
 midad.bh  @midad_bh